

Jacques Lezra

De la naturaleza de las cosas de Marx

Traducción como necrofilología

ediciones / metales pesados

Registro de la Propiedad Intelectual Nº 2022-A-2440
ISBN: 978-956-6048-82-4
Imagen de portada: Voluspa Jarpa, *L'Effect Charcot* (detalle), 2010. 30.000 figuras de mujeres histéricas de 10 cm cada una, dispuestas en hilos de nylon y timbres sobre los muros con tinta de impresión. Curatoría de Albertine de Galbert - Maison de l'Amérique Latine, París/Francia. Cortesía de la artista.
Diseño de portada: Paula Lobiano
Corrección y diagramación: Antonio Leiva
Traducción: Valeria Campos Salvaterra, Horacio Ferro, Mariana Wadsworth y Javier Pavez
Revisión de traducción: Jacques Lezra

Título original: *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*. Nueva York: Fordham University Press, 2018.

E mail: ediciones@metalespesados.cl
www.metalespesados.cl
Madrid 1998 - Santiago Centro
Teléfono: (56-2) 26328926

Santiago de Chile, abril de 2022

Impreso por Salesianos Impresores S. A.

Jacques Lezra

De la naturaleza de las cosas de Marx

Traducción como necrofilología

ediciones / metales pesados

Índice

Una y tres mesas (y la que falta)

Pablo Oyarzun R.

Una de las primeras cosas que se aprende en clases sobre Platón es el significado de la palabra *aporía*. Con más o menos suerte, se puede topar uno con un profesor o una profesora que divague sobre etimologías, que hable de caminos, trayectos, poros, calles ciegas e *impasses* y que finalmente vaya a dar en el método, eso que supuestamente lleva adelante en la senda y en la pesquisa de una manera prudente y controlada. Entretanto, la auditora o el auditor podría haberse quedado atrapado en la aporía, dándole vueltas al asunto, extraviada ella o extraviado él, hasta entender que es parte del método y una parte que de algún modo excede al método porque está en su origen (y los orígenes siempre están dentro y fuera, lo originado lo lleva inscrito, pero sin poder nunca hacerse de él) y porque no es un paso controlado, sino una experiencia, algo que precisamente te atrapa y te hace vivir, padecer el atolladero. Poco más allá o al unísono reparará que el interlocutor de Sócrates (siempre es un interlocutor, nunca una interlocutora, Platón reserva el papel de Diotima para la mujer) se encuentra con que el *impasse* entrampa a la opinión: la opinión sobre la cosa de la que se trata, el parecer del tertuliano, su figuración. *Doxa*, palabra que desde ese mismo momento queda desvirtuada hasta saber que Platón tiene una vía de rescate, no para cualquier opinión, sino para aquella que es recta, *orthé*. Y *doxa*, por cierto, no es simplemente un decir entre otros, o bien puede perfectamente serlo a propósito de la cosa particular sobre la cual verse la tertulia, pero, como disposición a habérselas, en general, con las cosas, eventos, situaciones y personas, pasadas, presentes, futuras, es un modo de vida; más precisamente, es el modo de la vida en su mera cotidianidad común y corriente. Por eso la aporía puede llegar a ser una experiencia, porque se atraviesa en el trajín al que se está habituado, por así decir, desde siempre. Por eso, también, es incómoda, de manera que quien se ve llevado a esa desazón suele desentenderse de ella para regresar cuanto antes al modo habitual, a menos que –y se supone que esto ya no es tan sólito– se anime a sufrir su desconcierto, asumirla, aprender de ella, vivir una suerte de *metanoia* y cambiar de modo; en una palabra, volverse filósofo, concebir la manera de hacerse por senda

segura sin estar constantemente sometido a los bamboleos de la *doxa* que una vez dice esto y luego esto otro y, más aun, hacer de la administración, qué digo, de la gerencia de las contradicciones en que opinativamente te has visto envuelto en tu mundo de opinión, el nutrimento de tu devenir por la senda, volverte dialéctico. Que es otro embrollo.

Pero puedes detenerte un poco más en lo de la aporía o en la aporía misma. Observar que es una *interrupción*. ¿Una interrupción de qué? Algo ha de haber estado de continuo para que pueda ser interrumpido. Pero ¿qué? Y bueno, ya lo has dicho: es la opinión; digamos, la opinión como movimiento, moción hegemónica del alma. La aporía es la interrupción del movimiento de las opiniones, de la opinión. Esa interrupción abre paso, abriría –es el paso que rebasa el atasco de la aporía– a una cosa que de alguna manera se parece a la opinión (si bien, se diría, solo en apariencia), pero que en realidad de verdad o en verdad de realidad es muy distinta: el *concepto*. (Claro, contrabandeé un término –un concepto, con el agravante de la cursiva– que no existe como tal en el universo platónico, pero creo que se me puede disculpar el matute). Este, el concepto, tiene su propio movimiento, postula su hegemonía sobre el alma, pero el alma, aunque la acoja, ya sea por fatiga, distracción o aburrimiento o porque las cosas que apremian en la circunstancia dada aún no han sido iluminadas por el foco intenso de aquel, recae en la moción por la que se dejó acunar desde el comienzo. Lo que no quita ni merma en nada el movimiento de los conceptos, que es autónomo, tiene su propia medida y su propio ritmo apunta a ser inexorable, y por eso mismo pareciera poder prescindir del concipiente, salvo en casos muy raros, en que este o esta resulta ser excepcionalmente pródiga en la producción de una novedad conceptual, la que incluso puede cambiar movimiento, medida y ritmo. Pero, en todo caso, idealmente es así: el movimiento de los conceptos, la dinámica del concepto tiene su legalidad al margen de quien sea el sujeto que los, que lo piense.

Sin perjuicio de lo anterior, persistes en la interrupción, que ha capturado tu curiosidad. ¿Por qué? Porque, sabiendo ya a estas alturas acerca de la poderosa inercia de los conceptos, que los lleva a producirse en circuito cerrado –esto es, a reproducirse– y arrastra en ese recorrido a la cabeza que los piense, toda curiosidad concierne al cambio de movimiento, medida y ritmo: a la ruptura del circuito, a su *caída*.

* * *

El título de este libro, que evoca al gran *Lehrgedicht* de Lucrecio, *De rerum natura*, aquí: *De la naturaleza de las cosas…* de Marx, juega con el motivo esencial (el motivo, la moción, el movimiento) del atomismo, lo que se podría llamar, acaso no injustamente, la *poética del atomismo*, puesto que se trata de aquel motivo y movimiento productivo por excelencia que engendra universos, mundos y cosas: y eso es la caída y en la caída su desviación, el clinamen, la *declinatio*. ¿Qué le pasa a los conceptos que piensan o quieren pensar mundos y cosas *en* esa caída, *con* ella? Pues que se aceleran, cogen un curso centrífugo –y salen del circuito–. Eso es el clinamen: un concepto que revierte sobre los conceptos y enunciados, que cambia su movimiento (*momen mutatum*) y, sacándolos del circuito por un ápice, da lugar en ellos a las *res*, a las cosas, a su *natura*, les da a estas el lugar de los conceptos y entonces tenemos un producto (un *poiema*) *sui generis*: conceptos que no solo piensan lo que pasa, sino que pasan pensando *con* lo que pasa. Así me imagino los «objetos conceptuales dinámicos» que, según propone Lezra, produce *El Capital*, teniendo a la vista la afirmación de que serían «inadecuados al orden y al tiempo de *cualquier* [es decir, toda] decisión –sistema o disciplina–, incluyendo los sistemas de decisiones que *El Capital* mismo produce (la así llamada ciencia económica marxiana, por ejemplo)» (113). Toda (*any*) decisión se toma en el apremio, cuando el tiempo (se) aprieta, por muy meditada y deliberada que sea, porque se toma (o cae) teniendo bajo sí el suelo resbaladizo de lo que pasa y sigue pasando. Conceptos que pasan pensando *con* lo que pasa indefectiblemente tienen una relación oblicua con toda decisión, que no puede sino mirarlos con recelo, porque no cuadran con el tiempo que ella se arroga a sí misma. Esos conceptos son conceptos en permanente traslación, *translation*.

Muchas páginas antes del pasaje que acabo de citar, en el apartado «Traducción como crítica» de la Introducción, Jacques Lezra hace cuestión de una mesa de Marx, una nominal, no la material (que imagino más o menos atestada, polvorienta) sobre la que fue escribiendo *El Capital*, sino una que es nombre común de cualquier mesa material (*whatever-table*, como diría Lezra), incluida aquella que comparece no bien abierto el célebre cuarto acápite del capítulo primero de la primera sección del libro primero: «El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto», *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimniß.* El pasaje, que Lezra toma de la tercera edición (Meissner,

Hamburgo, 1883), seguido de la traducción al inglés de Moore y Aveling, de 1887, es el siguiente (traduzco[1]):

> Está a la vista que el ser humano, mediante su actividad, altera las formas de las materias de la naturaleza (*Formen der Naturstoffe*) de un modo que le es útil. La forma de la madera, por ejemplo, es alterada cuando de ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa sensible ordinaria (*ordinäres sinnliches Ding*). Pero apenas comparece como mercancía se transforma en una cosa sensible suprasensible. No solo está con sus patas sobre el piso, sino que se pone de cabeza enfrente de todas las otras mercancías y desde su cabeza de madera desarrolla quimeras, de manera más fantástica que si empezara a danzar de propio intento (Marx, MEGA II.8: 100).

Hay una cosa que tiene que reconocerse de inmediato: traducir este pasaje (como muestra de lo que es traducir *El Capital*) es una tarea endemoniada, porque el embrollo de la mercancía repercute sobre cada término y amenaza dejar al traductor o traductora en estado de aterimiento. Voy a la traducción de Wenceslao Roces:

> Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (Marx, 1968).

Es interesante observar que Roces no tarda en antropomorfizar la mesa –efecto que Marx reserva para la pantomima– al traducir *auftreten* («aparecer, comparecer, mostrarse», aunque, es cierto, también es «salir a escena», alistándose para la performance que viene) por «comportarse», y al vertir *stehen* («estar», «estar parado») por «incorporarse», así como la misma pantomima adquiere acentos más dramáticos con el refuerzo de «peregrinos y extraños» para dar cuenta de *Grillen* («caprichos») y de *wunderlich* («fantástico, extravagante, estrafalario»), junto con el cambio del parco «empezar» (*beginnen*) por el festivo «romper a bailar». (Moore y Aveling, los traductores que Lezra consulta en inglés van más lejos, sustituyendo el baile por el espiritismo: *far*

[1] Tomo el original de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), que reproduce el texto de la edición de 1883. Ver bibliografía.

more wonderful than «table-turning» ever was). Más peculiar, quizá, resulta la sustitución de *sinnlich* übersinnlich*es Ding* («sensible[mente] suprasensible», con la alternativa de leer *sinnlich* como adverbio) por «objeto físico metafísico», alentado, presumo, por las «sutilezas metafísicas» de las que Marx acaba de hablar. Yo no lo hago mucho mejor, reduciendo los sentidos a la mera vista (*sinnenklar*, que Moore y Aveling vierten por *clear as noon-day*, «claro como el mediodía», «meridianamente claro», como si Marx hubiese dicho *sonnenklar*, «claro como la luz del sol»), y también dudando acerca de la traducción de *verändern* («alterar, modificar, cambiar, transformar»), así como no me deja de complicar la última larga frase por lo extravagante («*wunderlich*») de la imagen[2].

Como bien se sabe, esta pequeña pantomima introduce la distinción entre la simplicidad del mero producto del trabajo humano, relativo al valor de uso que de acuerdo a su especificidad tenga, y el tema de «la cosa muy embrollada que es, llena de sutileza metafísica y rezongos teológicos (*ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*[3], MEGA II.8: 100)», es decir, el embrollo en que se convierte ese mero producto apenas adopta la forma de la mercancía. (Asumiendo que existe ese «apenas» y que no viene de la noche de todos los tiempos, como quisiera hacérsenos creer desde hace algún tiempo).

Hago un alto. Paso de la mesa a la silla o a las sillas. Se recordará esa proposición famosa de Joseph Kosuth: *One and three chairs*. Proposición u obra: o algo entremedio. Es un epítome del arte del concepto. Una silla y tres sillas: una común y corriente –de esas que la *doxa* inmediatamente avala con el dictamen, acaso interjectivo: ¡*eso* es una silla!, como si fuese el eco del mudo índex que la silla se dirige a sí misma: ¡*soy* una silla!–, una silla elemental de madera parecida a las que alguna vez hubo en las salas de clase en que se enseñan las disciplinas (solo que esta es plegable y a las disciplinas, a pesar de los breviarios, los compendios, los *handbooks* y los *handouts*, no hay modo

[2] La traducción de Pedro Scaron es más sobria: «Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar» (Marx, 2008: 87).

[3] *Mucke*, según el *Diccionario Alemán* de Jacob y Wilhelm Grimm, es (citando libremente) un arranque súbito e imprevisto de mal humor que por rezongo, refunfuño o gruñidera manifiesta una peculiaridad, manía o rareza personal (cf. Grimm, 1854, tomo 12, pp. 2605-2612).

de plegarlas), instalada sobre el suelo, sin aspaviento, inmóvil, contra una pared del MoMA en que se exhibió por primera vez la proposición, que en verdad era una obra de arte o quizá un enunciado, sí, definitivamente era un *statement*; o bien era un concepto que interrumpía el *concepto* –¿de silla, de arte?–. Al costado derecho, montado sobre la pared, un panel blanco sobre el cual se reproduce en caracteres negros aumentados la definición de diccionario de la palabra *chair*. Al otro lado, coincidiendo su borde superior con el del panel anterior, otro con una fotografía en blanco y negro de la misma silla de madera, en la misma posición en que se la exhibía.

Esta obra-*statement*-concepto, que Kosuth produjo a los veinte años, en 1965, puede que venga a cuento en esta escena. Absolutamente simple en su concepción, su diseño y su fragua, puede suscitar múltiples reflexiones y reacciones, y muy especialmente puede –y seguramente quiere– despertar la pregunta «¿qué es el arte?», «¿qué es una obra de arte?», y promover la sospecha de que la obra no se reduce a re-presentarnos lo que ya encontramos en el mundo circundante, sino a convertirlo en algo sumamente problemático, con su propio y específico embrollo, precisamente porque incide en la condición misma de representación en que se sostiene, como en vilo, por asentada que esté, la silla –y el arte, en su acreditada institucionalidad–. De esa suerte no solo interroga la representación que usualmente nos hacemos del arte como representación, sino que inquieta (moviliza, acelera, por parsimonioso que pueda parecer el *statement*) la representación como tal, en todas las relaciones y dimensiones (cosa, nombre, concepto, enunciado, imagen, definición, descripción, semejanza, identidad, diferencia, etcétera, etcétera) que ella administra y que, a la vez, la constituyen. Se *parece* a una aporía.

Volviendo a aquello en que estábamos, habría que decir que la danza de la mesa ocurre en el espacio peculiar, *a la vez* uni y polidimensional de la representación. *Sinnlich übersinnlich*, sensible suprasensible.

Los conceptos de la economía política clásica alojarían en ese espacio. En cambio, «los conceptos de *El Capital* –dice Lezra– trabajarían de otra manera. No es la *representación* la que los trabaja, sino la *fuerza* o el *poder* o el *devenir* [*becoming-ness*], la *dynamis*, una fuerza de trabajo de la cual fluyen los nombres comunes –«obrero» o «trabajador», «productor» o «consumidor»–, pero que solo existen en y como el *hic et nunc* del trabajo del obrero. La pregunta temática por la decidibilidad –la relación decidible o indecidible entre nombre, concepto y objeto– depende del distintivo manejo que hace Marx de la indexicalidad» (127). La indexicalidad remite, sin duda, a Charles Sanders Peirce,

que preside el capítulo (junto a Paul Valéry) con una cita que hace de epígrafe, siendo su asunto, precisamente, la explicación de lo que es un *índex* (cf. 107[4]), y que deja en claro su capacidad para asumir o dejarse contaminar, en casos, por la función del icono (como el forado del disparo o la máscara mortuoria), en otros, por la función del símbolo (como los deícticos del lenguaje). Lo que importa a su propósito, en todo caso, es que «indica» algo en cuanto y en dónde y cuándo ocurre. En el umbral de la insignificancia o de la plena significación, el índex denota un objeto que no está caracterizado más que por su *haecceitas*, su *thisness*, su «estoidad». En ese denotar, diría, se mantiene coqueteando con la semblanza del icono y la arbitrariedad del símbolo, en una especie de *trans* que a ambos compromete manteniéndose él mismo en una suerte de inquietante neutralidad: de indecidibilidad. Como quien dijese: sensible suprasensible, ni lo uno ni lo otro, sino algo a la vez entremedio y al margen[5].

Este, me parece, es el asunto de la necrofilología.

¿Qué clase de disciplina es la necrofilología? ¿Es una disciplina? Al comienzo del segundo capítulo, «Capital, catástrofe: los "objetos dinámicos" de Marx», Lezra aborda la reformulación –el «desplazamiento», la *traslación*– que aquel lleva a cabo de la economía política, tal como ocurre en la Introducción a la *Crítica de la economía política*, subrayando que esta empresa implica una transformación epistémica en cuanto a quebrar la clausura autopoiética y autotélica de la constitución heredada de un dominio de conocimiento, de una disciplina. A fin de esclarecer el punto, Lezra habla de un mueble peculiar: un trípode, cuya primera pata es discursiva (*a discursive leg*) y está formada por «un léxico y un conjunto de reglas» que rige, este último, las aplicaciones y modificaciones de aquel, la segunda es antropológica y comprende prácticas convenidas por los emisores del discurso, y una tercera es, por decirlo así, a la vez metadiscursiva y metapráctica y la constituyen representaciones y ficciones acerca de la propia disciplina, su origen y desarrollo, su eventual declinación y deceso (cf. 109 s.).

El desplazamiento en cuestión, más que arrastrar el trípode hacia una nueva locación (operación que en cierto modo se podría decir ya está contemplada en la autopoiesis de la disciplina, en este caso la economía política),

[4] El extracto es de «Logic and Semiotic: The Theory of Signs», en la edición de los *Philosophical Writings* de Peirce, preparada por Justus Buchler (Nueva York: Dover, 1955), p. 104.

[5] Regresaría aquí, si fuese oportuno (y no lo es), a *One and Three Chairs*, ese concepto (o *conceit*) que tiene mucho el aire de índex considerado en el preciso punto del *trans* y la indecidibilidad que sugiero.

desbarata el piso sobre el que está asentado. Desnivelar ese piso, se sabe, no tiene mayor efecto: la gracia del trípode, a diferencia de las mesas o taburetes de cuatro patas, es que se adaptan a las irregularidades del suelo. Es preciso moverlo incesantemente, como si fuese un sismo sin atenuación. Pero esto significa poner en crisis la entidad e identidad misma de la disciplina, al punto de que uno pueda preguntarse si lo resultante de esta operación de desplazamiento, que ciertamente es una operación epistémica, da como resultado algo que quepa llamar una (nueva) «disciplina».

Lo que sea de ese desplazamiento está por verse. Pero lo que sí se ve –aunque nunca *face to face*, sino en sus efectos y como sus efectos, y como si estos fuesen una distante réplica– es el sismo de aquello que la economía política nació para entender, concebir, explicar, en la misma medida en que lo asumió como su marco, su circunscripción «natural»: el capitalismo. Sería este sismo sin pausa la catástrofe del capitalismo, no como su *débacle*, en modo alguno, sino como el «inestable impulso expansivo del capital» (115), que haría de la catástrofe la mercancía por excelencia, aquella que es consumida en cada uno y en todos los ítemes del consumo social. Si se le da algún crédito a la imagen del sismo, sería este uno que de sacudirlo todo permanentemente, de mover constantemente todo suelo, alcanza (alcanzó ya, largamente) el punto en que ni se siente, o bien se siente como la normalidad de cada día, que es lo mismo.

Si así es, si así fuere, la pregunta primaria para todo pensamiento que, en medio del apremio del sismo, quisiera *pensar*, a pesar de todo, que quisiera pensar *con* lo que pasa, sin atenerse a la circunscripción del círculo encantado del capital y del capitalismo, sería aquella que pregunte por la capacidad (la fuerza) del desplazamiento de Marx para dar cuenta de aquellos objetos que *El Capital* no pudo tener a la vista (cf. 112). Es decir, aquellos que el catastrófico capital moviliza incesantemente, más allá de todo lo que la «economía política» pudiese haber no solo entendido, concebido, explicado, sino, meramente, imaginado, por quiméricos que pudiesen haber sido sus atisbos. Para ese *más allá*, que quizá ya se anunciaba en los alucinados giros de la mesa y que se expande ilimitadamente en un proceso de in-materialización (crédito, deuda, operaciones a futuro, capital especulativo, etc.), un nuevo tipo de materialismo es indispensable: de ahí la recuperación del encuentro de Marx con Lucrecio, a propósito de la *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841) y los apuntes preparatorios, su tesis doctoral, sobre la que Lezra abunda en el primer capítulo.

Es aquí, entonces, donde se requiere un gesto epistémico decisivo. Es aquí donde la interrupción tiene que producirse. La interrupción, si es decisiva, interrumpe también lo que se haya entendido por «ciencia» hasta el momento mismo en que aquella se produce. (Cualquiera cree que interrumpir es provocar una detención, un atasco; no: es cambiar, acelerar, *mutar* el movimiento. *No* es una aporía).

La necesidad –signada por un gesto decisivo–, la necesidad de una redefinición no solo epistémica, sino de lo que ha de valer *como* episteme, no pertenece únicamente al proyecto de *El Capital*, preparativos incluso. La ha precedido *La ideología alemana*[6], que, años atrás, parte de una escena similar a la de la «Introducción», más aun, de un gesto similar, y se propone redefinir, y esto quiere decir: instalar por vez primera la *ciencia* de la historia: «constatar la primera presuposición de toda existencia humana, por tanto, de toda historia, que es la presuposición de que los seres humanos tienen que estar en condiciones de vivir para poder "hacer historia"» (MEW 3: 28). Hablo de «gesto» para acentuar el carácter performativo, si así puede decirse, que tiene la operación epistémica de Marx. Estamos en la primera sección de la primera parte de la *Ideología*, dedicada a Feuerbach; la sección lleva el título «La ideología en general, principalmente la alemana», y en ella el primer apartado es «Historia» (*Geschichte*). Se trata, «principalmente», de los alemanes, que confiadamente parten «sin presuposiciones» (*voraussetzungslos*), por lo que «jamás han tenido una base *terrena* para la historia y, en consecuencia, jamás un historiador» (ibid.). Estos son términos críticos. Son similares, decía, a los que inician la Introducción de los *Grundrisse* (vertidos estos al castellano como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*), que refieren al punto desde el cual comienzan los próceres de la economía política, Adam Smith y David Ricardo: el individuo literalmente aislado, propio de las «robinsonadas dieciochescas». Comenzar con ese individuo, que en realidad no es independiente y está *ab ovo* inserto en un conjunto de relaciones, es arrancar de un punto imaginario del cual las presuposiciones han sido extirpadas de un plumazo. Partir «sin presuposiciones» equivale a cargar a las espaldas con el lastre de todas las presuposiciones reales y concretas y materiales que definen el punto de partida: ese confiado arranque afecta de ideología la episteme que en adelante se quiera construir. Por el contrario, como se dice inmediatamente antes de abrir el primer apartado, la concepción que,

[6] Utilizo aquí *Marx-Engels Werke* (MEW). Ver bibliografía.

a diferencia de la filosofía alemana, comienza con el *factum* (extraño *factum*, que tiene al mismo tiempo el carácter de un *principio* en un sentido de «principio» que está definido «desde un principio» por la fuerza del *factum*) de que «la conciencia no determina la vida, sino que la vida determina a la conciencia», *tal* concepción no carece de presuposiciones: estas «son los seres humanos, no en alguna clausura y fijeza fantástica, sino en su proceso de desarrollo bajo ciertas condiciones efectivas, empíricamente observables». Solo aquí, «donde la especulación cesa», puede comenzar la ciencia (MEW 3: 27).

Con esta declaración pareciera que estamos en el más llano –y por lo mismo a-crítico– de los terrenos epistemológicos, atendiendo al contraste trivial entre representaciones y hechos, entre empiria y especulación. Sin embargo, este es precisamente el momento de la interrupción. ¿De qué habla Marx? ¿Qué es aquello que exige la interrupción y la abre a la vez? «La filosofía autónoma pierde con la exposición de la realidad efectiva su medio de existencia» (ibid.). La «exposición de la realidad efectiva», *die Darstellung der Wirklichkeit*. *Darstellung*, presentación, exposición, que reconoce y da el derecho primario, si cabe decirlo así, a lo que ha de ser presentado, a condición de que esto ocurra desde su propio movimiento, su específico y estricto dinamismo, que, dado que el «principio» está necesariamente implicado con el *factum*, es, en rigor, el derecho del hecho de interrumpir el derecho. Nada más complejo y más importante que entender la función que tiene este nombre, *Darstellung*, tan importante en toda filosofía crítica y en la crítica de la filosofía (autónoma), que aquí se opone, o bien se margina de todo lo que pueda ser entendido y consumido como representación, como *Vorstellung*. Ese nombre nombra un concepto que es un clinamen y un dis-curso que tiene en ese *dis* la impronta de la variación.

Entonces, nada de abstracciones, nada de espejos y espéculos y especulaciones, sino conceptos que van mano a mano con el proceso real de la vida, que es siempre vida social.

Comienza la ciencia donde la especulación cesa: se trata, a la vez, epistémicamente, de la cientificidad de la ciencia, de lo que define a una disciplina, aquí a la historia. Los términos críticos, sin embargo, son indisociables de los epistémicos. En este contexto, el concepto de ideología juega un papel esencial, que desde luego no es meramente negativo –así como lo que Marx llama «crítica» supone, con respecto al legado de Kant, radicalización y transformación–, sino que es inherente a una operación de diferenciación interna, inmanente a la formación discursiva, que separa lo real de lo ilusorio si

lo dijésemos gruesa, imprecisamente, que, más bien, produce el sentido de «real» en la misma medida en que discierne de ello su putativa representación, hace del primero, al hilo de esa producción, objeto de ciencia, define a la ciencia por esta operación, y al mismo tiempo «produce» (epistémicamente, «expone») lo real como aquello que resiste a su inversión discursiva[7]. «Historia» sería el conocimiento de esas resistencias y su investigación y, más que la elucidación del principio o los principios que ellas expresan como cabría en una ciencia de molde tradicional, algo otro: el reconomiento, es decir, la exposición o presentación de las fuerzas (y sus diferencias) que están a la obra en ellas. En este último nivel, la diferenciación respecto de la ideología (la continua interrupción, en el seno de la formación discursiva, del régimen de la representación, el *dis* del dis-curso) se torna literalmente crítica y por eso mismo no susceptible de ser resuelta por la ciencia que la primera operación diferenciadora ha hecho posible. Con esta compleja producción de objeto, la misma ciencia y lo que ella sea y pueda ser, su estatus y estatuto, es producida.

Regreso al lugar de «las cosas de Marx» en que estaba. Entre estas «cosas» está una –que no parece querer serlos, sino algo que se propone, acaso, como la viga sobre la que sostienen las «cosas»–, está aquella que, en términos de lo que Marx discute en la sección 2 a1 de la introducción a la *Crítica de la economía política*, primer apronte de *El Capital*, se llama «consumo productivo». Lezra insiste escrupulosamente y con absoluta lucidez sobre este pasaje y, ante todo, sobre la relación que Marx esboza entre la inmediatez de producción y consumo (*Die Produktion ist unmittelbar auch Konsumtion*: es curioso cómo el inciso gramatical *auch*, «también», abre una mínima distancia, un lapso casi imperceptible en la inmediatez) y el *dictum* de Spinoza, recitado en latín desde un original epistolar neerlandés tan perdido como *Der fliegende Holländer* (el barco fantasma, no la ópera) y desde el lustre que Hegel le dio: *omnis determinatio est negatio*. «La producción es inmediatamente idéntica (*identisch*) con el consumo, el consumo inmediatamente coincidente (*zusammenfallend*) con la producción». Es lo que los economistas políticos llaman «consumo productivo». Lezra aguza la punta de esa co-incidencia con razón, si se atiende a la continuación del texto de Marx. En todo caso, la simple identidad de producción y consumo, su enunciado, su representación, es algo así como la *expresión* –dicho con perdón de Spinoza, por el uso infame que

[7] «Exponer», diría, en el sentido de «poner fuera», fuera de aquello que el discurso y la representación apropian y consumen como su propio reflejo, su re-presentación, la re-presentación de la representación de lo representado.

hago aquí de su término– del capital (*deus sive natura*) tal como lo conciben los teóricos del capitalismo, una vez que este ha alcanzado su primera maduración. Son ellos Adam Smith y David Ricardo (a los que se suma John Stuart Mill); en todo caso, el capital(ismo) se *expresa* como consumo productivo. Semejante binomio formula una identidad y a la vez una caída conjunta (*zusammenfallend*, subraya Lezra) que es algo más que una ecuación entre consumo y producción. Toda producción implica consumo, todo consumo implica producción. La circularidad es ideal o, si se quiere, especulativa; ya diremos algo sobre este círculo especulativo. Así como Marx parte criticando el punto de partida «edénico», la «robinsonada» originaria de la economía política clásica, así también la expresión que tiene en la mira encierra un desiderátum (y en su trasfondo, minándolo, una crítica implícita), si se mira hacia el otro extremo: el desiderátum (y la crítica) de la ilusión trascendental que administra el capitalismo: la total coincidencia, equivalencia, igualdad, identidad entre producción y consumo y, con ella, claro, por qué no, la conjunción entre oferta y demanda.

Esta total coincidencia con viso de identidad tiene un subsuelo o bien un foso. Es el ideal de la producción, que es el reciclaje exhaustivo de la masa de las materias empleadas en la producción: se trata de la segunda gran rama de la economía en condiciones de producción:

> […] la reconversión (*Rückverwandlung*) de los excrementos (*Exkremente*) de la producción, de sus así llamados desechos (*Abfälle*, todo aquello que, como escoria, *cae* en el proceso productivo), en nuevos elementos de producción ya de la misma rama de la industria, ya de otra, los procesos a través de los cuales estos así llamados excrementos son vueltos a lanzar al circuito de la producción, y con eso, del consumo –productivo o individual– (MEGA II.15: 79),

todo lo cual abarata los costos de la materia prima y eleva la tasa de ganancia. El excremento, si no alude a lo muerto, al menos enseña un hito del itinerario que lleva allí: el proceso de descomposición de las materias. Sin embargo, la química del capitalismo (porque no es alquimia, eso queda para la poesía) tiene el toque para recuperar esas materias, «reconvertirlas», reciclarlas, como decía y como se dice hoy con un dejo de preservación del planeta. De la producción al deshecho, de la reconversión de los desechos de vuelta a la producción, de la producción al consumo; queda por saber qué sigue al consumo, para completar el círculo encantado, que empieza a parecerse al Paraíso –o al Apocalipsis, a la catástrofe, en todo caso–. Pero no importa lo que siga: ya la reconversión ha operado la magia y nada importa que lo que

consumamos sean principalmente excrementos. Entonces, una necrofilología tendría que ser también una coprofilología. ¿Cómo leer el excremento? ¿Y cómo traducirlo?

De hecho, se tendría que decir que la equivalencia general supone, *es* este círculo, paraíso o apocalipsis, de manera que no es ella un principio o un dato primario, no es hecho ni derecho, sino el efecto de una quimera y Quimera ella misma. Pero el punto es que la dinámica del capital (que es lo que según Lezra piensa o concibe el argumento de Marx, no una estructura fija) supone siempre una excedencia, tanto por el lado de la producción, que excede un estado dado del consumo y provoca una expansión de este, como del lado del consumo, que provoca, precisamente, la expansión de la producción: en el nivel conceptual, el consumo consume la producción y la producción se expande para coincidir con aquel, y al expandirse incrementa (o excrementa) el consumo mismo. (Es un poco más complicado que esto, pero lo dejo allí).

¿Qué clase de disciplina es la necrofilología? ¿Cumple las condiciones que ella lee en Marx? ¿Se constituye a sí misma a partir de esa lectura y acaso *como* esa lectura? ¿Es siquiera una disciplina?

Si lo fuese, acaso, la necrofilología tendría que poder leer el excremento del excremento: sería, entonces, coprofilología.

Acercándose al final del capítulo que interroga el relato de Melville, Lezra explica:

> Titulé este capítulo «Necrofilología», y con ello pretendo evocar el singular conjunto de conceptos y técnicas necrofilológicas que conforman la poética del capitalismo financiero y cognitivo: la prosopografía, la prosopopeya, el apóstrofe, el arsenal retórico de la abstracción de la mercancía y de la equivalencia general. Pretendo evocar el amor a las letras muertas, y también el estudio del amor de lo muerto, la muerte del estudio del lenguaje, y el amor al estudio de los muertos. Pero también me refiero a algo más preciso: paso, para concluir, a explicarlo. «*Bartleby, the Scrivener*» es una obra de necrofilología en la medida en que se *resiste* a sustancializar, o a elevar al nivel ontológico, o a traducir en una «fundación temporal», la indeterminación del valor relativo o del sentido relativo de sus letras-cartas. Mantiene la mente en su determinación contradictoria: demasiado «intencional», siempre, también demasiado «ausente» (196).

Antes de eso, en la Introducción, se dice que necrofilología es «el amor, el excesivo y hasta redundante amor por la letra/carta muerta (*dead letter*) sobre la cual se sostiene la "vida", o en donde toma su forma (*takes shape*)», lo que implica a toda política abocada al concepto de vida en sus varias dimensiones:

individual, colectiva, del Estado, la «buena vida», la «productiva», la «consumidora», la que se tiene en común; la «precaria», en fin (Lezra 62-63).

Cualquiera diría que estas características son demasiado escuetas para hacerse una idea acerca de lo que es y lo que hace la necrofilología, menos aún para entender qué clase de disciplina habría de ser. En este punto es preciso atender al subtítulo de la obra: *Translation as Necrophilology*. Quiere decir esto, creo, que «necrofilología» es un nombre explicativo de ese tipo de actividad y operación que confiadamente llamamos «traducción», como si con el nombre ya hubiésemos despejado lo que en ambas, actividad y operación, ocurre. No es una disciplina, sería preciso decir, no en el sentido en que hablamos de disciplina cuando nos referimos a nuestra inscripción académica, institucional, por ejemplo. La traducción no es una disciplina, por mucho que exista la traductología, y tampoco es una interdisciplina, si bien existen los *translation studies*. La traducción es, en su mera materialidad y ocurrencia, una *indisciplina* (o *algo así*, una neg-disciplina, tal vez). Sospecho que la necrofilología aspira a esa dignidad, a esa in-determinación (que es *algo así* como una vuelta de tuerca a «la sentencia de Spinoza»). Tal in-determinación sería imprescindible para habérselas con las evoluciones de la mercancía, del capital.

En la noche especulativa del capitalismo, en que no se discierne si unas vacas son blancas, otras grises y moteadas las terceras, y mientras uno está absorto en contarlas, no importa cuáles sean, como si se tratara de un balance al final del día, a cada mesa común y corriente le cortan una pata. ¿Será porque las mesas de tres patas no cojean? Sin embargo, también ellas bailan, maestras son en el *table-turning* de Moore y Aveling. El baile es de giros y ruedos, raudo, vertiginoso, es un vals, no *the last waltz*, sino *the waltz that lasts forever*. Al aventón de ese baile, impulsado por la ráfaga de cada giro, podría acaso decirse, con Marx y Engels, que «todo lo sólido se desvanece en el aire», «[a]lles Ständische und Stehende verdampft», «se evapora», como reza en el original del *Manifiesto* (MEW 4: 465), para no hablar de «Ständisches und Stehendes»[8]. La evaporación no es un proceso inocuo. Cierto, Marx y Engels hablan del trastorno permanente de la producción y de las condiciones y relaciones sociales que inevitablemente provoca la

[8] «Todo lo que está de pie», *das Stehende*; pero *das Ständische* remite a los estamentos sociales, si bien sugiere *Stand*, que también es «estar de pie», erecto, inmóvil. La traducción inglesa, por poner un ejemplo, vierte «All that is solid melts into air», la francesa «Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée».

hegemonía burguesa, que disipa y convierte en cosa arcaica y vaporosa no solo aquello que desplaza o destruye, sino también cada cosa nueva que ella misma trae consigo, llevada esa cosa, cualquiera que sea, por la tornada del baile. Pero la evaporación produce también algo que persiste simplemente porque no se evapora más, porque ha llegado al límite del adelgazamiento, acaso porque es el vapor en sí, o el soplo, aquello que la ventolera ya no desvanece porque es de su misma materia. Es el espíritu. O es el rumor. O es el desecho en sí.

Mesa de tres patas, espiritismo, *Geist*, *ghost*, *Gespenst*, fetiche. Espíritu. Necro. Copro.

De alguna manera, todo conduce a Bartleby. «Bartleby, ¿estás ahí?»

Lezra se ocupa, con extensión y brillo, del relato de Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener*, en el capítulo que sigue a «Capital, catástrofe», precisamente bajo el título «Necrofilología». Aquí, entonces, ha de hacerse manifiesta la *philía* de esta filología *sui generis*: el «amor de la *dead letter*». No digo con eso que la necrofilología se resuelva en la morbidez de la necrofilia y que su objeto sea, a fin de cuentas, el cadáver. Tampoco, pues, el rumor de cadenas al arrastre, ni siquiera el susurro de telas vaporosas o de gasas, acaso fosforescentes. Recuérdese que se trata de la «vida» (las comillas son de Lezra) que está o que toma forma en la carta/letra muerta. Me tienta pensar que la entrecomillada «vida» es, sin más, Bartleby, en su pálida y silente inmovilidad. Alguien –o algo– que está ahí, que no es un cadáver ni un fantasma, a pesar del aire que podría sugerirlo. La necrofilología percibiría ese aire –atmología, que no pneumatología, podría ser un nombre alternativo, ciencia de los aires, de los vapores, ¿de los rumores?– y sabría discernir y reconocer la extrañeza radical de esa «vida».

¿Qué vida es esa? ¿Qué sería Bartleby *como* vida?

Bartleby es el «joven inmóvil (*a motionless young man*)», tal como evoca el narrador su figura, «¡pálidamente pulcra, lamentablemente decente, incurablemente desolada!» (*pallidly neat, pitiably respectable, incurably forlorn!*)» (Melville, 2002: 9)[9]. Uno se queda en esta última, impecable, perfecta predicación y quizá desatiende el atributo esencial: *motionless*, inmóvil.

La pregunta recae sobre esta inmovilidad, sobre ella *como* vida, puesto que casi podría pensarse que, en virtud de ella, el paso de la vida a la muerte es blanda continuidad. En la segunda visita que hace el abogado a

[9] Cito la versión de Borges, reproducida en la Biblioteca Virtual Universal (2010), sin identificación del traductor.

Bartebly, confinado por vagancia en *The Tombs*, de egipcíaca arquitectura[10], lo encuentra en el patio, acurrucado contra el muro: «no se movió. Me detuve, luego me acerqué; me incliné y vi que sus vagos ojos estaban abiertos; por lo demás, parecía profundamente dormido» (Melville, 2002: 33). A este último incidente sigue la conclusión y el «pequeño rumor» (*a little item of rumor*) que el narrador confidencia a su lector sin poder prestarle fundamento sólido. Bartleby habría sido empleado de la Oficina de Cartas Muertas del Servicio Postal en Washington, de la que fue desvinculado (como se dice hoy, aplicando un lenitivo más o menos hipócrita) con ocasión de un cambio de administración.

Entre la inmovilidad, la abstinencia («Vive sin comer», le dice el narrador al carcelero que trae la cena, ya en vano), la mole egipcia de las Tumbas y la misma mansedumbre con que se deja llevar a prisión y luego expira, todo parece significar la índole irremisiblemente funeraria del escribiente; *eppur*… no, no se mueve, pero está «vivo» de una manera perfectamente peculiar. Ya vuelvo sobre esto.

Haciendo reverberar en todos los recovecos del relato el rumor acerca de Bartleby, Lezra repara en un pasaje que abunda en la obsesión en que se ha convertido el escribiente para el narrador, el digno abogado de Wall Street: en la esquina de Broadway y Canal percibe una voz al paso que profiere un envite: «Apuesto a que él no». Sumido en sus cavilaciones sobre la posibilidad de que Bartleby hubiese abandonado el bufete y creyendo que se trata precisamente de esto, el narrador acepta el desafío: «¿Que no se va? – ¡hecho!, dije, ponga su dinero» (Melville, 2002: 23). Pero no se trata de Bartleby, sino de las próximas elecciones de alcalde. Aliviado porque el bullicio (es decir, el poderoso rumor) de la calle ha puesto una pantalla protectora (un *screen*[11]) entre su respuesta y los eventuales oyentes de la misma, el abogado sigue su camino. Lezra confronta el pasaje con la traducción de Jorge Luis Borges: «agradecido del bullicio de la calle, que protegía mi distracción». Es la protección del *screen*, que cubre y encubre el despiste del abogado, su *absent-mindedness*, su ausencia. Este ausentarse es un modo de estar vivo. No es pérdida de conciencia, no: es tener la cabeza en otra parte, en otro tiempo:

[10] *The Tombs* (Las tumbas), oficialmente *Halls of Justice and House of Detention*, construida en Manhattan en 1838 de acuerdo a ese estilo de *revival* arquitectónico, muy de moda en la época. Perduró hasta 1902.

[11] Un biombo, como el que separa el despacho del narrador de la sepulcral «ermita» (*hermitage*) en que reside Bartleby como obstinado morador del bufete (*behind the screen, behind his screen* es fórmula reiterativa en el relato). Allí el *screen* oculta la vista, acá, tapa la audición.

en otro presente, no el que ahora mismo, en este momento se ofrece, sino en uno que tal vez acucia con mayor insistencia o que se queda por ahí, rengueando o al acecho, y que bien puede ser no más que nadería. En cierto modo, todas y todos vivimos así la mayor parte del tiempo, siempre con una pizca y un dejo de *absent-mindedness*. Bartleby no. Bartleby «vive», sin más, en un único presente, privado de toda posibilidad de ausentarse, de habitar pasajeramente otro presente. *I would prefer not to*, que absorbe en su rara actualidad impertérrita (*I would*) todo tiempo verbal que pudiere seguir, se preserva allí, en su *screen*, que no separa del todo presencia de ausencia, preferir no, vida de muerte, que no es biombo ni pantalla, sino membrana translúcida, traslaticia: lo neutro de un paso que por ser aceleración absoluta aparece como neta inmovilidad. ¿«Vida»?

Y, bueno, ¿qué es «vida», qué es «la vida» en el capitalismo?

Doy la palabra a Lezra. Evoca la columna de Marx sobre «La Compañía de la India Oriental», en el *New York Daily Tribune* del 24 de junio de 1853, pocos meses antes de la primera aparición de *Bartleby, the Scrivener*[12], y a renglón seguido una noticia del *New York Daily Times* de diciembre de 1854 con el título «Otro penoso rumor», que Lezra toma como un caso de valor general, ejemplar[13]. Su asunto es, precisamente, un rumor que circuló el día anterior en Wall Street y que afectó a los intereses financieros sembrando «los peores temores» y del cual cabe confiar en que no haya tenido más que una base pasajera, si bien la confianza (*trust*) «es el terreno más pobre para la esperanza en los asuntos del mercado» (190). (Después de todo, solo hay Uno digno de confianza, como reza el lema inscrito en cada pieza de la moneda estadounidense: *In God We Trust*). Y Lezra apunta la dialéctica de rumor y confianza (creencia y crédito) y la eficacia desconcertante del primero. El rumor, pues, siempre el rumor: pero el rumor, *este* rumor, es criatura de la especulación, siempre hay algo que ganar con él, aunque solo sea el descrédito, que trae o *puede* traer lucro consigo; no muy distinto a la apuesta, salvo que la apuesta se haga sobre seguro (lo que no siempre es el caso), contando, cuando se apuesta, con datos que ese o esa a quien se envida desconoce. En todos los demás casos, que Dios o el Espíritu te asista. Entre el rumor y la información privilegiada se despliega la especulación. Y la sustancia una del capitalismo.

[12] En *Putnam's Monthly Magazine*, noviembre-diciembre de 1853. El relato fue incluido después en *The Piazza Tales*, publicado en mayo de 1856 por Dix y Edwards.

[13] Invito a leer la cita en la página 190 de este libro.

¿Qué es «vida», «la vida» en el capitalismo? El punto, me parece, que obsesiona a Lezra concierne a «la traducción del nombre propio [por lo tanto, de una singularidad viviente] en un término general» (un término genérico), como la traducción de «Bartleby» a «humanidad» al final del relato, o de «Bartleby» a «el hombre silencioso (*the silent man*)», tal como se le reconoce por su rasgo más sobresaliente en las Tumbas. Pero la expedita traducción, que hace de Bartleby una improbable (y acaso precisa) metonimia, tiene, quizá, su revés en el comentario al pasaje de la *absent-mindedness* y a las diferencias entre el inglés de Melville y el castellano de Borges: «Aquí, el inglés de Melville cuenta una historia sobre el contexto social, explícitamente *político*, en el que una figura singular (Bartleby, o un candidato a la alcaldía) se convierte en la ocasión de una transacción colectiva –una apuesta, un voto, la llamada de una voz, una imagen producida y mantenida colectivamente–» (186). *Traducción como transacción*: sería esa la operación que el capitalismo ejerce sobre la «vida», bajo el principio de la equivalencia general como traducibilidad universal.

En su lectura, Lezra atiende a una diferencia especialmente. «I'll take odds that he doesn't», algo así como «Apuesto a que no [va, o sale, o gana o pierde o lo que se quiera que cuadre con el acto electoral]», que Borges vierte lacónicamente por «Apuesto a que…». Digamos que esta es una traducción que no transa. Borges, dice Lezra, habría oído algo que el narrador no ha discernido, y que sería el «ambiente» del temprano capitalismo de riesgo, «un entorno en el que la información circula no solo como articulaciones sancionadas, legitimadas, verificables y *aseguradas*, sino también bajo la forma de la promesa, el consejo, el envite, el secreto, el rumor, todo aquello que afecta a los tipos de apuestas controladas que llamamos mercado de valores» (188-189). Yo tiendo a escuchar una cosa más en esa versión: «Apuesto a que…», que omite negación y verbo del original, funge como el perfecto *pendant* de *I would prefer not to* (Borges traduce por «Preferiría no hacerlo») que de manera relativamente inversa, expresando negativamente una preferencia (o *la* preferencia sin más), deja absolutamente abiertas todas las opciones de decisión, acción y conducta y las devuelve a la pura neutralidad de ese singular viviente, esa *haecceitas*, «estoidad» que es Bartleby. Mientras que la expresión «Apuesto a que…» no puede sino ser complementada por la opción del momento y del contexto, en el *dictum* de Bartleby ese *not to* queda en vacancia total por el lado del emisor, y a quien ha requerido, solicitado u ordenado toca complementar la negación, aplicándose esta a cualquier caso de requerimiento,

solicitud o mandato, complemento con el cual todos estos regresan a su fuente con la cola entre las piernas. En esa apertura, que es al mismo tiempo un retraimiento prodigioso, no rige la equivalencia general, y se diría que es el punto en que la inmediata identidad de producción y consumo y toda traducibilidad que fuere transacción se abisman.

Por eso mismo, esta «vida», no «la vida», sino esta vida singular en el capitalismo es un rumor –rumor radicalmente distinto a aquel otro, jugado al lucro– que se disipa, sin rédito ni crédito. Y también un rumor del cual el biombo, ese *screen* protege[14]. Un rumor intraducible.

Por eso mismo, también, y en el mismo pasaje de que venimos hablando, me interesa un paso al que Lezra no se refiere; paso que me suena peculiar, como si fuese el eco de ese singular rumor. Dice el narrador, dándole vueltas a la posibilidad de que Bartleby haya abandonado la oficina o haya preferido no hacerlo, a pesar de la expulsión de que ha sido objeto:

> One moment I thought it would prove a miserable failure, and Bartleby would be found all alive at my office as usual; the next moment it seemed certain that I should see his chair empty (Melville, 2002: 23).

Borges traduce: «A ratos pensaba que sería un fracaso miserable y que encontraría a Bartleby en mi oficina como de costumbre; y enseguida tenía la seguridad encontrar su silla vacía». Borges omite el paso al que aludo; Lezra no lo comenta: «y se encontraría a Bartleby *all alive* en mi oficina como de costumbre» (o «como siempre», con esa sombra letal que trae consigo el adverbio). *All alive*: «vivo», «totalmente vivo», «de lo más vivo», «vivito», casi «vivito y coleando», *alive and kicking*, «vivito y pateando», que suele decirse (en inglés) de quien se presumía muerto. Digo, simplemente, que tiene su peculiaridad (sin mencionar la silla vacía, que podría ser la cuarta de *One and Three Chairs*), porque aquel de quien se presumía (se deseaba) su ausencia, su desaparición, tenía ese aire luctuoso desde un comienzo (pálido, circunspecto, ensimismado, silencioso), y el nuevo empleo no lo modificó un ápice, sí cambió la auscultación de las *dead letters* en el correo por otras *letters*, al servicio del interés, del *interesse*, del tipo de *esse* por el que se desviven quienes

[14] Leo: «Still further to a satisfactory arrangement, I procured a high green folding screen, which might entirely isolate Bartleby from my sight, though not remove him from my voice. And thus, in a manner, privacy and society were conjoined» (Melville, 2002: 10) En la versión de Borges: «Para que el arreglo fuera satisfactorio, conseguí un alto biombo verde que enteramente aislara a Bartleby de mi vista, dejándolo, sin embargo, al alcance de mi voz. Así, de algún modo, se aunaban sociedad y retiro». La vista, la voz.

visitan las oficinas y bufetes de Wall Street, la capital del capital, pero *letters* que están destinadas a una defunción no distinta, a la larga, a la de aquellos estériles *errands* que pasaban por las manos de Bartleby y siguen pasando por las de todas y todos los que están, estamos condenados a ser pasantes (o escribientes): de mensajes, avisos, recados, cartas y letras omisas. Las manos de Bartleby, ¡ah, humanidad!

(En tus manos encomendamos al Espíritu).

En fin.

Alive and kicking, como las patas de una mesa bailando. Un rumor sella la última noticia de Bartleby, meses después de lo que más de alguien podría creer que es su último *not to*. Un rumor, *este* rumor: y es que todo es de segunda mano o tercera boca, de oídas, todo es rumor, toda la literatura, así pareciera susurrar *Bartleby, the Scrivener*, no es más que rumor, toda la literatura y su economía y –acaso– la economía a secas depende y pende, cae de un rumor, y *siempre*. En cierto modo, ese rumor, intraducible, sugiere el arco más pronunciado, más extenso, más decisivo de la reticencia de Bartleby y su *I would prefer not to*, como si el rumor, en expansión continua, ilimitada, no fuese más que el complemento que trae de cola todo lo que a *to* pudiese activamente seguir, pero ese suspenso, que es la interrupción absoluta y a la vez la aceleración absoluta, no es únicamente el modo de aquella reticencia, sino que co-incide (*zusammenfällt*), también absolutamente, con lo que creo aprender aquí, en este libro: la operación discreta, hasta cierto punto secreta y definitivamente perturbadora de todo orden y todo régimen que lleva a cabo la necrofilología.

En este libro, Jacques Lezra ha escrito, digámoslo de una vez, un libro ejemplar, admirable y definitivamente asombroso. No se trata solamente de la extraña vecindad –si no complicidad– entre Marx y Bartleby que me aventuro a suponer evidenciada aquí, quizá empujado por el vértigo del asombro, sino de todos los imprevistos e imprevisibles nudos con que uno se encuentra al dejarse conducir por las hebras de esta compleja urdimbre. Nudos todos que se dejan o se hacen leer entre comillas, no por expediente de minoración, sino porque son lugares de paso en un proceso a la vez continuo y discontinuo de traducción (que, también a la vez, desata y vuelve a enlazar el nudo): «Lucrecio», «Spinoza», «Melville», «Schiller», «Verdi», «Freud», «Adorno», «Donne», para tocar solo algunos «nombres propios» cuya rigidez el paso acelerado del *trans* tira a ablandar, a licuar, y sin mencionar, salvo por roce, unas consistencias, unas instituciones y estructuras (económicas, políticas,

epistémicas) que ese paso inexorablemente inquieta. Un nuevo *nuevo* materialismo hace aquí su *entrée* (que es al mismo tiempo su mantenerse al margen de tanta cosa que circula rutilante y mayormente espuria, de lo que también se habla críticamente en ciertos recodos del texto), y yo, es decir, «yo», simplemente me atengo a señalar que estamos en presencia de un pensamiento y una obra mayor en curso y aventura, y esto, claro, es un raro acontecimiento que se agradece.

Bibliografía

Grimm, Jacob y Grimm, Wilhelm (1854). *Deutsches Wörterbuch*. woerterbuchnetz.de

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1978). *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. *Marx-Engels Werke* (MEW) 3. Berlín, RDA: Dietz Verlag.

Marx, Karl (1989). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA II.8). Berlín, RDA: Dietz Verlag.

——— (2004). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Dritter Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA II.15). Berlín: Akademie Verlag.

——— (1968). *El Capital. Crítica de la economía política*, I. Traducción de Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica (versión digital, sin paginación).

——— (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*, I. Libro primero, «El proceso de producción de capital». Edición a cargo de Pedro Scaron. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. México D. F., Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI.

Melville, Herman (2002). *Melville's Short Stories*. Selección y edición de Dan McCall. Nueva York, Londres: W. W. Norton.

Introducción

En cambio la mirada de largo alcance, contemplativa, ante la que se despliegan los hombres y las cosas, es siempre aquella en la que el impulso hacia el objeto queda detenido y sujeto a reflexión. La contemplación exenta de violencia, de la que procede todo el gozo de la verdad, está sujeta a la condición de que el contemplador no se asimile al objeto. Es la proximidad de la distancia.
T.W. Adorno, *Minima moralia**

H.–«*Truth*», «*Verdad*», como lo escribimos ahora; o, «*Trew*», como era escrito anteriormente; significa pura y simplemente «Lo que es *Trowed*». Y, en lugar de ser un bien raro en la tierra; excepto solo en palabras, no hay nada sino *Verdad* en el mundo... Pero la *Verdad* supone a la humanidad: para quién y por quién solo se forma la Palabra, y a quién solo es aplicable. Si no hay hombre, no hay *Verdad*…
F.–Si «*Trowed*» es el único significado del término «*True*», estoy de acuerdo en que se sigue esta y otras muchas consecuencias: porque no puede haber nada «*Trowed*» a menos que haya personas «*Trowing*». Y los hombres pueden «*Trow*» de diferentes modos. Y hay razones suficientes en este mundo por las que cada hombre no siempre debe saber lo que cada otro hombre piensa. Pero, ¿las palabras correspondientes y equivalentes en otras lenguas se resuelven de la misma manera que la «Verdad», «*True*»? ¿El latín «*Verum*» también significa «*Trowed*»?
H.–No significa otra cosa. «*Res*», una cosa, nos da «*Reor*», es decir, «I am *Thing-ed*», «yo soy Cosa» o «soy a-cosado»: «*Ve-reor*», fuertemente soy «*Thing-ed*»...
F.–¡Yo soy «*Thinged*»! ¿Quién ha usado antes ese lenguaje? Por qué, esto es peor que «*Reor*», que Quintiliano (lib. 8. cap. 3.) llama una palabra horrible. Sin embargo, «*Reor*» es un deponente, y significa «*I think*», «yo pienso».
H.–¿Y te imaginas que ha existido alguna vez tal cosa como un verbo deponente; excepto con el propósito de traducir, o de ocultar nuestra ignorancia del significado original del verbo? ... No dices que «Think» sea

* Theodor W. Adorno, *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke (Madrid: Taurus, 2001), p. 88. Cuando ha sido posible, utilizamos o remitimos a las versiones en español de los textos citados. En determinados casos –como el siguiente, John Horne Tooke, *Epea Pteroenta; or, The Diversions of Purley* (Londres: William Tegg, 1857)–, dada la inexistencia de una traducción al castellano, ofrecemos nuestra propia traducción para ciertos pasajes. Cada vez que ese sea el caso será indicado mediante la siguiente anotación: «trad. nuestra». Del mismo modo, los paréntesis cuadrados y las notas indicadas con asterisco son de la traducción [N. de la T.].

un deponente. Y es, sin embargo, tan deponente como «*Reor*». Recuerda: dónde ahora decimos «I think», «*Yo Pienso*», la antigua expresión era «*Me thinketh*», es decir, «*Me Thingeth*», «*It Thingeth me*»[1].
JOHN HORNE TOOKE, *Epea Pteroenta; or, The Diversions of Purley*, 1798*

Van dos historias. La primera es reciente. La cuenta *«El banco local del mundo entero»*, a saber, la firma británica HSBC. La historia trata de la famosa campaña publicitaria «Valores Diferentes» que ideó para el banco la compañía J.W. Thompson de Madison Avenue (la avenida neoyorquina en la que se ubican las más mentadas compañías de publicidad), en 2004: «La empresa cree», rezaba uno de los sitios web de HSBC en 2007, «la diferencia crea valor»[2]. Muchas y muy diferentes entre sí son las «diferencias» que la campaña de Thompson exhibió en innumerables aeropuertos, a la vista de incontables ojos –diferencias de gusto, uso, apreciación convencional, edad–. Y de significado, por supuesto. La descripción de HSBC de la campaña «Valores Diferentes» y los irritantes lemas que moralizan las imágenes en pasarela tras pasarela, juegan con los diferentes sentidos de «valor» (moral, económico). Como el sentido de las palabras, los objetos y las imágenes se adhieren a descripciones contradictorias –«bueno», «malo», «sabio», «viejo»–. Una mujer blanca sosteniendo un bebé mientras otros tres niños un poco mayores juegan alborotadamente en el fondo, lleva

[1] Mi primer epígrafe es de T. W. Adorno, *Minima moralia*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1951, §54: «Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, daß der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt: Nähe an Distanz» (pp. 111-112). En inglés ofrezco mi propia traducción: «But the long, contemplative look ... that fully discloses people and things [*Dinge*], is always the one in which the urge towards the object is broken, reflected [*der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist*]... Non-violent reflection [*Betrachtung*], from which all happiness of the truth comes, has this condition, that those who reflect do not incorporate the object into themselves: nearness by distance». Se han consultado las traducciones al castellano de Joaquín Chamorro Mielke (*Minima moralia*. Madrid: Taurus, 2001, p. 88), y al inglés de Jephcott (*Minima moralia: Reflections from a Damaged Life*. Trad. E.F.N. Jephcott. Londres: Verso, 2005, pp. 89-90), al igual que la versión de Dennis Redmond, disponible en línea: http://members.efn.org/~dredmond/MM2.html. El segundo epígrafe es de John Horne Tooke, *Epea Pteroenta; or, The Diversions of Purely* (Londres: William Teggs, 1857, pp. 608-609). Partes de esta introducción vienen de una charla en «Gegenstand der Kritik», una conferencia llevada a cabo en Berlín en junio de 2012, patrocinada por DFG-Graduiertenkolleg Lebensformen + Lebenswissen, Stiftung-Europa-Universität Viadrina.

* Trad. nuestra.

[2] Duncan McLeod, «Your Point of View at HSBC», 29 de diciembre de 2007. On line en http://theinspirationroom.com/daily/2007/altruism-or-consumerism-your-point-of-view-at-hsbc (consultado el 8 de agosto de 2017).

en primer lugar el mote «privilegio», luego el de «sacrificio» y finalmente «modelo a seguir». Una bicicleta apoyada sobre una pared blanca estampada con caracteres chinos en rojo lleva «ecología», después «igualdad», y termina en «independencia». (Como es natural, la secuencia de la serie de imágenes se invierte según si se está llegando a tal o cual sitio, o saliendo de él… y si la pasarela la subimos o la descendemos). Otras veces, términos singulares se adhieren a variados objetos: la palabra «devoción» se aplica a una mano que saca brillo al cromado de un auto antiguo; a las manos unidas de una pareja de ancianos; a una mujer joven plantando un árbol en un paisaje marchito.

El punto no es vender objetos o experiencias particulares. (Piénsese en la lingüística saussureana: tampoco el valor lingüístico de una expresión o –mejor– de un fonema, se da en una de las unidades que componen el par mínimo, solo **ba* o solo **be*; solo el significante «juste» sin el significado «juste»). El punto es, más bien, traducir la noción de «diferencia» *desde* un campo semántico en el que sirve para *producir* «valor» y «valores» *a* un campo semántico en el que la «diferencia» misma puede volverse valor y un valor –donde, etiquetada de mediadora soberana y universal, la «diferencia» puede ella misma circular, ostentar derechos de autor, ser protegida, y comercializada–. Podemos tener en mente, por ejemplo, la diferencia entre lo que pertenece al «mundo» y lo que es «local», entre «bien» y «mal», «igualdad» e «independencia»; entre el «valor» moral y el «valor» económico, o entre una pareja de ancianos y una mujer joven. Entonces, la frase «la diferencia crea valor» expresa una historia acerca de la forma que el valor se acumula en ciertos objetos, y es también un ejemplo de aquel proceso: posee un «valor» que ella misma ayuda a crear. El valor de esa frase, y de la historia que cuenta, en y por la era del capital global, en y por HSBC –uno de los motores financieros del capital global– es el de traducir diferencia *en* valor: producirla como un bien (de consumo) objetivo que circula entre otros, e igualmente portadora de valor que una bicicleta o la imagen de una bicicleta, o «igualdad», o «privilegio».

La segunda historia ya está completamente naturalizada, trillada incluso, cuando Karl Marx la cuenta en 1867. (O cuando sus traductores británicos Samuel Moore y Edward Aveling la cuentan, ligeramente diferente, en 1887). «El herrero forja» [«The blacksmith forges»], escribe Marx en la traducción corriente de *El Capital,* «y el producto es una forja», o «algo forjado» [«and the

product is a forging»][3]. De esto se deduce –muy fuertemente, tautológicamente: ¿no sería cualquier cosa forjada necesariamente una forja? ¿No es, acaso, el herrero el obrero que trabaja en la forja?– una serie de cosas que van desde lo que forjamos o hilamos (*spin*), materia prima y plástica, hasta los firmamentos de hoy: el internet de las cosas, las mercancías inmateriales, productos de información, instrumentos financieros, mercados terciarios. Claro que también formamos nuestra identidad a partir de esta larga historia, identidades reconocibles y prontas para el intercambio en mercados socioculturales auxiliares. En 1958, Hannah Arendt dio al animal humano en la sociedad industrial el nombre global de *homo faber:* el que hace cosas, y en particular el que hace herramientas, dispositivos técnicos o instrumentales para moldear el mundo según nuestras necesidades. Ella tenía en mente a un animal humano modelado con este fin; como Marx, ella imaginó como producto y como medio de producción a la historia que va desde la escena de producción primaria («El herrero forja y el producto es una forja») hasta su ampliamente elaborada secuela industrial y postindustrial.

El punto de la segunda historia –según la cuentan Marx (o sus traductores) y Arendt– es confirmar la soberana solidez de las identidades y subjetividades modeladas y fabricadas por el *homo faber.* La historia debe ser contada y recontada, traducida y retraducida, pues las modas y los medios para modelar cambian, a medida que los mercados y las mercancías-valores y formas de atribuirle valor a las mercancías cambian. El sistema de traducción que vincula el hacer cosas, la creación de identidades, y la elaboración de historias que relacionan a ambos, tiene sutiles y cambiantes enlaces, intensidades, usos y consistencias que varían vastamente según la época, lenguaje y lugar. Por ejemplo, algo ocurre en esos veinte años entre la publicación de *Das Kapital* en Hamburgo y la publicación, en inglés, de la traducción por Moore y Aveling. Recordemos la historia en su versión extendida, en el inglés de 1887:

> In the labour-process… man's activity, with the help of the instruments of labour, effects an alteration, designed from the commencement, in the material worked upon. The process disappears in the product; the latter is a use-value,

[3] Karl Marx, *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, vol. I. Trad. Samuel Moore y Edward Aveling (Londres: Swan Sonnenschein, 1887), p. 160 [Considérese que Pedro Scaron traduce: «El obrero hiló, y su producto es un hilado». Se trata del capítulo «Proceso de trabajo y proceso de valorización» de la «Sección tercera, Producción del plusvalor absoluto». Véase Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro I, «El proceso de producción del capital». Trad. Pedro Scaron (México D. F.: Siglo XXI, 2008), p. 219].

> Nature's material adapted by a change of form to the wants of man. Labour has incorporated itself with its subject: the former is materialised, the latter transformed. That which in the labourer appeared as movement, now appears in the product as a fixed quality without motion. The blacksmith forges and the product is a forging*.

Marx ha concluido algo bastante diferente. Aquí la traducción más reciente y literal de Fowke, con el alemán de Marx, de 1867:

> The product of the process is a use-value, a piece of natural material adapted to human needs by means of a change in its form. [*Sein Produkt ist ein Gebrauchswerth, ein durch Form- veränderung menschlichen Bedürfnissen assimilirter Naturstoff*]. Labour has become bound up in its object: labour has been objectified [*vergegenständlicht*], the object has been worked on [*verarbeitet*]. What on the side of the worker appeared in the form of unrest now appears, on the side of the product, in the form of being, as a fixed, immobile characteristic. The worker has spun, and the product is a spinning.
>
> (Durch den Prozess hat sich die Arbeit mit ihrem Gegenstand verbunden. Die Arbeit ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet. Was auf Seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf Seiten des Produkts. Er hat gesponnen und das Produkt ist ein Gespinnst)[4].
>
> (El trabajo que hacen los traductores cuando vuelven *Das Kapital* en *El Capital* de 1882, involucra transformar *bunden,* «unir», en «incorporar»; *Gegenstand,* «objeto», en «sujeto»; *Unruhe,* «inquietud» o «disturbio», en «movimiento». Y por supuesto traducir un hilador o tejedor, o en cualquier caso un sujeto, «*Er*», que trabaja hilando, en un «herrero». Ninguna de estas transformaciones es trivial. Consideremos por ejemplo lo que logra la traducción

---

* Traduce Pedro Scaron: «En el proceso laboral, pues, la actividad del hombre, a través del medio de trabajo, efectúa una modificación del objeto de trabajo procurada de antemano. El proceso se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser. El obrero hiló, y su producto es un hilado» (ibid, p. 219).

[4] Karl Marx, *Capital*, vol. 1. Trad. Ben Fowkes, 1976; reimpr., Londres: Pelican, 1990, p. 287. (El pasaje retraducido del inglés: «El producto de los procesos es un valor de uso, un pedazo de materia natural adaptado a las necesidades humanas a través de un cambio en su forma [*Sein Produkt ist ein Gebrauchswerth, ein durch Form-veränderung menschlichen Bedürfnissen assimilirter Naturstoff*]. El trabajo se ha vinculado a su objeto: el trabajo se ha objetivado [*vergegenständlicht*], el objeto ha sido trabajado [*verarbeitet*]. Lo que por el lado del obrero aparecía en la forma de inquietud ahora aparece, por el lado del producto, en la forma de ser, como una característica fija e inamovible. El trabajador ha hilado, y el trabajo es un hilado»). El alemán es de Karl Marx, *Das Kapital*, vol. 1, *Der Produktions process des Kapitals* (Hamburgo: Meissner, 1867), p. 145.

de Moore y Aveling de 1887, cuando transforma hilar en forjar: bastante más que transformar un oficio en otro, y por lo tanto una identidad en otra. Un mundo de representaciones típicas del trabajo femenino, de las *Spinnfrauen, Spinnerfrauen, Spinnerweibe,* el mundo de la *netrix*, *fila ducens*, de la *femina che fila ò filatrice,* queda sin hilar; la vieja conexión, también destacada por el *Wörterbuch* de Grimm, entre *Gespinn* y la leche materna, *Müttermilch*, se borra; se pierde la conexión con la máquina hiladora mecánica, la famosa «Jenny» de Hargreave, y con los muchos retornos de Marx a esta; se cortan los hilos de seda que guiaban desde *Das Kapital* a las dos Jennies de la vida de Marx, su esposa y su hija; se acalla la conexión que traza Marx, tempranamente en *La ideología alemana,* entre la fantasía o la falsa argumentación y el contar (*spinning*) historias [*spinning of tales*]. Privado del hilar [*spin*], Marx no es Marx; un trabajador no es una máquina, y una máquina no es una mujer, ni una mujer es una máquina (una madre lactante, una esposa, una niña: la versión de Marx de la tríada que Sigmund Freud trataría en su ensayo «El motivo de la elección del cofre»*); el trabajo producido no es ni una delicadamente tejida fantasía, ni un mero cuento de hilanderas).

Ninguna de estas transformaciones –de identidad y de registro filosófico y retórico– es trivial, pero ¿qué significa exactamente que la traducción de 1887 de Moore y Aveling haya errado en *esto* en concreto? ¿Qué significa para el futuro que la obra de Marx podría tener entre los lectores ingleses? ¿Qué tipo de objeto se vuelve el capital –y *Kapital*– en esta versión, morosa, de *El Capital*?

Mientras escribo estas palabras hoy, mi primera historia, la historia de la función de captura universal del capital y de la inscripción de la diferencia en el campo de los objetos que poseen valor, es universalmente traducida a la segunda, la historia reflexiva que ofrece a los sujetos consumidores identidades correspondientes a una escena mítica de producción –y viceversa–. Nuestra diferencia respecto de los objetos que consumimos y producimos, ya sean objetos materiales o inmateriales, está en sí misma capturada en la cultura de las mercancías: produce valor, y el consumo de ese valor se vuelve, tendencialmente, la base para la economía moral del capital global. Esta maquínica traducción entre historias nos captura y subjetiviza. Para proveer cualquier tipo de alternativa a la inequidad estructural del capitalismo neoliberal y a las herramientas que lo moldean y garantizan –trampas de deudas, programas de austeridad, la comercialización del riesgo; ideologías; la institución

* Cfr. Sigmund Freud, «El motivo de la elección del cofre». En *Obras completas. Volumen 12 (1911-13)*. Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), pp. 303-318.

pedagógica, profesional, legal e incluso familiar que hoy producen y reproducen inequidades– primero debemos mostrar los infortunios, el costo, y la violencia de la que depende la traducción entre estas dos historias.

De la naturaleza de las cosas de Marx busca separar la historia de la captura de la diferencia por el capital de la historia de la producción de subjetividad. Hasta aquí, este es un proyecto *crítico*. Además, provee conceptos dinámicos y defectivos que ayudan a pensar, modificar o desplazar las catástrofes del capital. En este sentido es un proyecto explícitamente *político.*

No cabe duda de que Marx y sus lectores más cercanos tenían también en mente este proyecto crítico-político en toda su radicalidad: un relato de mediación salvaje, con todo el filo que le puede dar la piedra de la historia y la del concepto [*every bit of edge ground into it*]. Porque no calza bien con los mecanismos de captura, de producción de valor, de traducción universal, o disciplinamiento; con los mecanismos que vinculan, no importa cuán dialécticamente, el «mundo» con lo «local», este proyecto se ha mantenido como un aspecto periférico, contestatario, y sobre todo desconocido de la tradición marxiana. (No parece accidental que Louis Althusser haya preferido no publicar y mantener oculto su trabajo acerca de las críticas consecuencias políticas del materialismo aleatorio de Marx). De hecho, diría –quizás brutalmente, y ciertamente sin argumentos que me apoyen en esta fase introductoria– que lo que ha venido a llamarse tradición marxiana cobra forma en torno a una larga serie de tomas de distancia respecto del proyecto crítico político de Marx.

¿Qué es una cosa cuando «está como en casa»?

Comencemos nuevamente.

Digamos que queremos sacarle filo a la contradicción que oímos resonar en las diferencias entre el griego *krino-, krinein,* cortar y separar, y lo que sea que es *lo político,* en la medida en que tiende hacia un espacio civil en el que la separación es conjugada: la polis. Necesitaremos herramientas ligeramente distintas de las que usamos para describir el tipo de cosas que imaginamos que son los asuntos crítico-políticos. Deberemos buscar problemas conocidos en lugares extraños, y en lugares conocidos los trazos de problemas que la tradición nos ha enseñado a no leer. Necesitaremos de otros dispositivos aparte de los que hemos usado para producir objetos de pensamiento, y de los cuales hemos tomado nuestros nombres. Deberemos tomar un objeto

diferente como asunto de investigación del que típicamente han considerado los lectores ortodoxos de Marx.

Si preguntamos: ¿qué son las *cosas* para Marx y en el trabajo de Marx?, nos acercamos primero al asunto desde una perspectiva externa al trabajo de Marx. Estamos en Londres, justo a la mitad del siglo XIX. He aquí las palabras de Esther Summerson, la insufrible narradora de una parte de *Bleak House* de Charles Dickens. Ella baja las escaleras rodeada de una pequeña nube de niños de la familia Jellyby, en algún momento entre marzo de 1852 y septiembre de 1853, cuando la novela se publica en serie. Siempre me he detenido en su masoquismo meloso:

> I proposed to the children that they should come in and be very good at my table, and I would tell them the story of Little Red Riding Hood while I dressed; which they did, and were as quiet as mice, including Peepy, who awoke opportunely before the appearance of the wolf. When we went downstairs we found a mug with «A Present from Tunbridge Wells» on it lighted up in the staircase window with a floating wick, and a young woman, with a swelled face bound up in a flannel bandage blowing the fire of the drawing- room (now connected by an open door with Mrs. Jellyby's room) and choking dreadfully.
>
> (Les propuse a los niños que entrasen y que fueran educadamente hasta mi mesa y les contaría, mientras me arreglaba, la historia de Caperucita Roja; así lo hicieron y estuvieron calladitos como ratones; incluso Peepy, que se despertó oportunamente antes de que apareciera el lobo. Cuando bajamos por las escaleras, encontramos una taza que decía «Un presente de Tunbridge Wells» que iluminaba la ventana de la escalera con una mecha flotante; y una mujer cuya cara estaba ostentosamente hinchada y envuelta en una venda de franela, soplando el fuego del salón [ahora conectado por una puerta abierta con la habitación de la Mrs. Jellyby] y asfixiándose terriblemente)[5].

Consideremos lo que Esther Summerson encuentra en la ventana de la escalera: una taza reciclada como lámpara, un presente del pueblo Tunbridge Wells, en el condado de Kent. ¿Qué *tipo* de cosa es? ¿Qué valor tiene o adquiere en la novela, para los lectores de la novela, para la forma de la obra? ¿Qué significa «considerar» un objeto o «reflexionar» –*betrachten* es el verbo usado por Theodor Adorno– sobre aquello, articular una afirmación sobre tal o cual cosa (una *cosa* que podría en sí misma *ser* una afirmación; por ejemplo,

[5] Charles Dickens, *Bleak House*, ed. Nicola Bradbury (Londres: Penguin, 2003), p. 56. [Hemos consultado la versión en castellano, Charles Dickens, *Casa desolada*. Trad. José Luis Crespo Fernández, p. 45. Trad. modificada].



Figura 1. Ilustración de Joseph Rodes Buchanan, *Therapeutic Sarcognomy* (Boston: J. G.Cupples, 1891), p. 284.

la afirmación «Consideremos lo que Esther Summerson encuentra en la ventana de la escalera»)? ¿Cómo circulan tales objetos? (si de hecho puede decirse que la pequeña cosa reutilizada, dispuesta en el marco de la ventana, o la oración que escribo sobre ella, o la declaración que hago al «considerar» esa oración, son parte de una clase de objetos, o incluso parte *de la misma manera* de una clase de objetos). ¿Para quién circulan, cuándo y dónde? ¿Qué es lo que estas cosas –las que un personaje literario pueda «encontrar» entre las chucherías de la historia que ella narra; las que un crítico literario o un filósofo del lenguaje pueda producir– nos ayudan a entender acerca de los objetos comprendidos en términos generales? ¿Acerca de objetos o cosas encontradas o creadas en obras literarias o fuera de ellas, con el propósito original que tenían o reutilizadas y readaptadas? ¿Qué protocolos de lectura, qué axiologías, qué lenguajes se encuentran implicados en el uso de estas cosas? ¿Qué tipo de cosas (lenguajes, instituciones, convenciones, hábitos) condicionan y median nuestra relación con las cosas que encontramos frente a nosotros? ¿O «nos» constituyen como el tipo de cosas que encuentran otras cosas frente a sí?

Hago estas preguntas en un momento histórico en que las definiciones de muchos de mis términos parecen menos y menos seguras (términos como «valor», «uso», «usar» y «reutilizar», «propósito» y «redaptar», «circulación», «literatura», «obra literaria» o «literalidad», «lenguaje», «yo» o «nosotros»), y su valor se cuestiona o disminuye progresivamente. Las «cosas», los «objetos», y la «materia», en cambio, parecen hoy en día alzarse más firmes y sentar con mayor seguridad bases conceptuales, así como parecen disfrutar de mayor valor y vigencia académica, al menos desde el apogeo de la llamada teoría de

las cosas (*Thing theory*) y el ascenso (sobre todo en estudios antropológicos y culturales) de los estudios culturales materiales en los años noventa e inicios del 2000[6]. Finalmente, las sutiles navajas de la ontología matemática (en la obra de Alain Badiou) y la crítica del correlacionismo (en Quentin Meillassoux) son usadas, en gran medida, en contra de la mediación filosófica, y en particular en contra de los lectores de Marx de la Escuela de Fráncfort y del círculo de Althusser. Las razones detrás de estos fenómenos no son claras; es difícil asegurar dónde termina una causa y dónde comienza un síntoma; el paisaje se extiende, irregularmente. Y es aún más difícil imaginar cómo podríamos relacionar la decreciente certeza de mi primer grupo de términos con la creciente seguridad con la que parecen ser manejados «materia», «cosas» y «objetos» en el lenguaje académico, y con la crítica de la mediación ofrecida en nombre del acontecimiento o de la «absolutización de lo uno».

En *De la naturaleza de las cosas de Marx* bosquejo desde la más temprana consideración de Marx sobre las «cosas», una forma alternativa del enfoque dialéctico que ha enmarcado su trabajo probablemente desde que Friedrich Engels buscó casarlo con la filosofía natural de su tiempo (en el trabajo fragmentario ahora conocido como *Dialéctica de la naturaleza*, de aproximadamente 1872 a 1882), y ciertamente desde la publicación de *El desarrollo de la visión monista de la historia* de Georgi Plekhanov en 1895[7]. *De la naturaleza de las cosas de Marx* toma como primer epígrafe la versión compacta y sin desarrollar de Adorno de esta alternativa: la «ruptura, el reflejo» de la pulsión, el impulso, la tendencia, la tensión o la urgencia [*Drang*] hacia el objeto. Mi intención en este libro –que parte en busca de las cosas atravesando algunos de los textos de Marx, y el trabajo de algunos de sus lectores, e iluminándose de entrada con el mandato paradójico de Adorno de que el pensamiento debería perseguir «la proximidad de la distancia»– es quíntuple.

Quiero entender *cómo* las «cosas» caen dentro y fuera de las redes que les asignan sentido, valor, incluso función, y cómo caen en ellas *hoy*, bajo el régimen altamente discontinuo del capitalismo de crédito e información internacional.

Quiero sugerir que la consolidación, en los lenguajes académicos, de una forma de realismo filosófico ligado a los términos «objeto», «materia» y

[6] Véase Bill Brown, «Thing Theory». En *Critical Inquiry*, 28, nº I, 2001, pp. 1-22.

[7] Un resumen útil del marco histórico en el que la obra de Marx retoma el pensamiento de Hegel,en James D. White, *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism* (Nueva York: St. Martin's Press, 1996).



Figura 2. Gustave Doré, «Little Red Riding Hood». En Charles Perrault y Moritz Hartmann, *Märchen Nach Perrault Neu Erzählt von Moritz Hartmann* (Stuttgart: E. Hallberger, 1870). Tulane University Online Exhibits.

«cosa» sirve para rescatar muchos de los conceptos que parece atacar: el «humano», el «sujeto», la «autonomía».

Quiero reflexionar sobre una vena lucreciana subterránea presente en el pensamiento de Marx que ha sido oscurecida por la atención que atraen los léxicos contradictorios que *El Capital* usa para describir cómo el valor se acumula en las mercancías: los léxicos del fetichismo (como es notorio) y de la crematística. (Son contradictorios en este sentido: el lenguaje del fetichismo imagina que el valor se acumulará en una mercancía en la medida en que se detiene su circulación, y se inviste con un valor trascendente y mitológico derivado de una esfera externa a la esfera de circulación; la crematística, por el contrario, imagina que el valor de un objeto, de una mercancía, o de una señal o testigo [*token*] deriva de la propia circulación).

Quiero mostrar la influencia prolongada y definitiva de una forma especial de filología en el pensamiento de Marx, lo que llamo *necrofilología,* para distinguirla de la «positividad filológica» que Michel Foucault vio emerger, al lado de las «nuevas» disciplinas de la economía y la biología, casi al

final del siglo XIX[8]. La necrofilología de Marx pone énfasis en procesos mediales, relacionales o dinámicos. La traducción es la modalidad principal de la necrofilología; su blanco principal son los principios de identidad derivados de los principios lógicos que encontramos en el *Organon* de Aristóteles, y que parecen dar forma, en *El Capital,* a las proposiciones que fundan la economía política clásica («Producción es [igual a] consumo»). Utilizo «traducción» aquí en sentido lato: ensayo prácticas que ponen en relación diferentes idiomas naturales y nacionales, normalmente atravesando épocas distintas, pero también prácticas o mecanismos internos de cada lenguaje. Si un «lenguaje» nacional es una *cosa*, entonces la traducción desestabiliza sus límites cronológicos en el primer sentido, y desestabiliza su coherencia, su autoidentidad, en el segundo sentido.

Finalmente, quiero sostener una tesis que podrá parecer mera o estrechamente metodológica. Leer las cosas en Marx (y después de Marx), necrofilológicamente, significa atender a la forma en que las reflexiones de Marx (y de otros) sobre lo que normalmente consideramos objetos *físicos* y *conceptuales* (o conceptos *tout court*) se duplican como reflexiones en forma de afirmaciones acerca de objetos o conceptos. Reconozco que «duplicarse como» [*double as*] es una frase desafortunada para aproximarse a cómo Marx imagina el desvío entre estos dos niveles de su argumento. Mantener que un nivel argumentativo «duplica» otro es pura «reflexión», y no «ruptura», para valerme de los términos de Adorno. La metáfora del «nivel» no es mucho mejor. Sí, desde luego, los «niveles» y el «duplicamiento» reflexivo remiten al tipo de taxonomías generalmente linneanas que Engels concibió. Alinean el argumento de Marx con una concepción de forma y desarrollo orgánicos, y con una concepción de la soberanía también presente en lo que Foucault llama la «nueva filología»: la soberanía del «nivel» o «doblez» de orden superior, sobre el de nivel inferior; la «abstracción», tanto lógico-epistemológica

[8] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost (México D. F: Siglo XXI, 1968): «¿Será necesario admitir que, a partir de ahora, cada forma de la positividad tiene la "filosofía" que le conviene: la economía la de un trabajo marcado por el signo de la necesidad, pero prometido finalmente a la gran recompensa del tiempo; la biología, la de una vida marcada por esa continuidad que solo forma los seres para desatarlos y que se encuentra liberada por ello mismo de todos los límites de la Historia; y las ciencias del lenguaje, una filosofía de las culturas, de su relatividad y de su poder singular de manifestación?» (p. 273. Para la versión en inglés, cfr. *The Order of Things*. Trad. Alan Sheridan [Londres: Routledge, 1989], p. 304). La discusión de Foucault sobre esta «filosofía de las culturas» que subyace a la «forma de positividad» llamada filología es justamente el tema del capítulo 8 de *Las palabras y las cosas* (pp. 245-294). Al respecto, véase Ian Hacking, «Night Thoughts on Philology». En *History of the Present*, 4, 1987, pp. 3-10.

como económica, traducida casi sin pérdida a los discursos dominantes acerca de la soberanía; los conceptos teológicos residuales ahora llenados, no con contenido explícitamente político, sino con «objetos» epistémicos de mayor grado de abstracción, o complejidad, o conciencia, que aquellos que están a su base y de los cuales fueron desarrollados. Podríamos decir, en cambio, que leer las cosas después de Marx, leyendo necrofilológicamente, significa atender a la forma en que las reflexiones de Marx (y otros) acerca de los objetos *físicos* y *conceptuales* se traducen en reflexiones en forma de afirmaciones sobre conceptos. Leer necrofilológicamente es leer con atención en cómo los textos «reflejan» tanto como «rompen» la tendencia hacia el objeto. Significa abordar argumentos no como fábricas formales, tendencialmente orgánicas, autopoiéticas u autopoéticas de «vida», como filosofías o filologías de vida, sino como *impulsos* parciales, como *dinámicas,* como polémicas, como dispositivos para producir formas deformadas o informes, involucradas en violentas prácticas de traducción: como una termodinámica. Todo argumento sobre los objetos después de Marx es *literario* en este sentido específico.

¿Qué era la vida?

¿Por qué le doy a la empresa un nombre tan chocante, tan en exceso dramático, casi morboso? Necrofilología es una palabra que evoca a los muertos, la tumba, e incluso (como veremos en la discusión de la crítica de la equivalencia general junto a –y en– la historia de Herman Melville «*Bartleby, the Scrivener*», «*Bartleby, el escribiente*») las Tumbas, *the Tombs*. Evoca, pero se mantiene a distancia de un principio más obvio, más clamorosamente declarado: el de la *vida*. El retorno espectral del amado, la preferencia por lo que no (aún no, o ya no) vive. En la necrofilología, para volver a las palabras de Adorno, «el impulso hacia el objeto queda detenido, roto, sujeto a reflexión o reflejado» [*der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist*]. Con esta diferencia: la necrofilología puede, en efecto, tener esta «condición de que el contemplador o aquellos que reflejan no asimilan o no incorporan al objeto en sí mismo: proximidad por distancia», pero no es, para Marx, un «reflexión no-violenta [*Betrachtung*]».

Me he referido a dadas «filosofías o filologías de la vida». Estas son, en apariencia, maquínicas, autopoiéticas –y contrastan con pulsiones de muerte, con la literatura, la necrofilología y la forma especial de traducción que deseo abordar–. El término «filologías de la vida» probablemente parezca oscuro y

pueda arrojar algunas dudas sobre la expresión, más reconocible, «filosofías de la vida» (vitalismo, organicismo, ciertas teologías, etc.). Esto es lo que quiero decir.

Recordemos la descripción que ofrece Friedrich Nietzsche de lo que denomina la «antinomia de la filología»:

> Dies ist die Antinomie der Philologie: man hat das *Alterthum* thatsächlich immer nur *aus der Gegenwart* verstanden– und soll nun die *Gegenwart aus dem Alterthum* verstehen? Richtiger: aus dem Erlebten hat man sich das Alterthum erklärt, und aus dem so gewonnenen Alterthum hat man sich das Erlebte *taxirt*, abgeschätzt. So ist freilich das *Erlebniß* die unbedingte Voraussetzung für einen *Philologen*– das heißt doch: erst Mensch sein, dann wird man erst als Philolog fruchtbar sein.
>
> (This is the antinomy of philology: people have always endeavoured to understand antiquity by means of the present– and shall the present now be understood by means of antiquity? Better: people have explained antiquity to themselves out of their own experiences [*aus der Erlebten,* a partir de los que han vivido, *lived,* desde su vivencia, *lived*]; and from the antiquity thus acquired [*gewonnen*] they have assessed the value of their experiences [*hat man sich das Erlebte* taxirt*, abgeschätzt,* evaluado, valorado el valor de lo que han vivido, *lived*]. Experience [*das Erlebniß*], therefore, is certainly an essential prerequisite for a philologist– that is, the philologist must first of all be a man; for then only can he be productive as a philologist).
>
> (Esta es la antinomia de la filología: de hecho, siempre se ha comprendido la Antigüedad solo a partir del presente, ¿y no habría de comprenderse, por el contrario, el presente a partir de la Antigüedad? O, dicho de forma más precisa [*Richtiger*]: se ha explicado la Antigüedad a partir de la experiencia vivida [*aus der Erlebten*], y, a partir de la Antigüedad así obtenida [*gewonnen*], se ha tasado y valorado lo vivido [*hat man sich das Erlebte* taxirt*, abgeschätzt*]. De manera que la vivencia [*das Erlebniß*] es para un filólogo, sin lugar a dudas, el presupuesto incondicional –lo cual significa: primero hay que ser hombre, para llegar luego a ser fructífero como filólogo)[9].

¿Por qué es «*better*», «mejor», *más correcto*, o «más preciso», más fértil y fructífero, *Richtiger*, reemplazar la antinomia dialéctica (de que la Antigüedad es entendida siempre y solamente a través del presente; y que el presente

[9] Friedrich Nietzsche, «Wir Philologen». En Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 4.1 (Berlín: De Gruyter, 1967), p. 107. Para la traducción en castellano, Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882).* Volumen II. Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza (Tecnos: Madrid, 2008), p. 58. La versión en inglés, de Friedrich Nietzsche, «We Philologists». En Friedrich Nietzsche, *Complete Works*, vol. 8. Ed. y trad. Oscar Levy, 1909-1911 (reimpr., Nueva York: Russell and Russell, 1964), p. 122.

es siempre y solamente entendido a través del pasado) por el segundo lenguaje de Nietzsche? Ciertamente, por el uso de un vocabulario vitalista. Este ya está presente en la palabra *Erlebniß;* quizás más sutilmente en la incondicionalidad o en el no-haberse-cosificado [*un-thinged-ness*], la *Unbedingtheit,* a la que Nietzsche asigna las condiciones previas del pensamiento; en el mandato *erst Mensch [zu] sein,* primero ser un hombre, un animal humano; incluso en el uso del término agrícola-genético *fruchtbar* (fértil, fecunda, fructífero/a), donde podríamos esperar un término más racionalista (como la que se destaca en el lenguaje de *verstehen* y *Verstand*, entendimiento y comprensión). Más correcto, *Richtiger*: la filología no busca entendimiento. El hombre, dice Nietzsche, primero saca *claridad* de la experiencia vivida, ilumina (*erklären*) la Antigüedad, y así la *gana*. Esa Antigüedad *ganada* luego provee lo que ahora podemos llamar el índice por medio del cual nosotros, los filólogos, *wir Philologen*, determinamos y evaluamos nuestra experiencia vivida. La abstracción queda detrás, históricamente; el lenguaje kantiano (antinomias, entendimiento, comprensión) ha sido purgado, relegado a la Antigüedad: lo reemplaza una *Lebensphilologie,* una *Philologie des Lebens.* Estamos ante la «vida», antes de ser conceptualizada, antes de su sujeción al entendimiento, incluso antes de ser articulada como palabra: «vida» amada, cuidada, experimentada; no como si *logos* (*logos* cuidado, atendido, *amado*: philo-logia) hiciera o tradujera *Verstand*, sino en la medida en que *logos* se posiciona contra y ante a *Verstand*.

Sin embargo, se paga un precio por una filología de la vida que purga de la vida un *Logos* entendido como razón o pensamiento, como entendimiento abstracto: cómo el «hombre» alcanza la «claridad» es ahora impensable, incomprensible. Cómo, o por qué, uno diría la palabra «vida», o llamaría a esta o aquella experiencia «experiencia vivida», ya no son prerrogativa del pensamiento. Incluso la cuestión de si ese primer momento de claridad *es* una *experiencia*, una experiencia inmediata del ser viviente, la experiencia que, digamos, hace que un hombre sea un hombre, *antes* de devenir un filólogo fructífero y *antes* de que pueda llamar «vida» a la experiencia vivida, incluso esta pregunta no se puede plantear correctamente, o al menos no con la esperanza de dar una respuesta cuya verdad o falsedad, o incluso su efectividad, pueda ser determinada, *taxiert* o *abgeschätzt.* ¿Qué estaríamos haciendo al preguntarlo? ¿Podemos *preguntar*, sin comprometernos a comprender, sin hacer del *Verstand* la facultad orientada a determinar si la «claridad» es alcanzada como una experiencia vivida *antes* de que el hombre entre al reino del entendimiento?

¿No son acaso los principios básicos de identidad, por ejemplo, los que nos permiten determinar si esto o aquello es (una) *Erlebniß,* o incluso la tautológica expresión «la vida es la vida», un hombre es un hombre, una taza una taza, o *Erlebniß ist Erlebniß*; no debieran estas expresiones ser consideradas en, incluso *como*, el registro del *Verstand*?[10]

---

[10] El pasaje de Nietzsche no es en sí mismo antinómico, y no es precisamente circular –pero aun así invita a los lectores a atender, con el oído del filólogo, al rumor de la paradoja–. Considérese la duplicación curiosamente inútil, poco económica de verbos prácticamente sinónimos, *taxieren*, *abschätzen*. Ahora, el filólogo apenas hará una pausa sobre la diferencia mínima entre el *taxieren* latino y el *abschätzen* germánico. Atento al tesoro, *Schatz*, que estos términos operativos pueden tener en común, al filólogo se le cobra con una evaluación, sobre la base de esa atención, si la «claridad» primaria del hombre experimenta en la medida en que es un hombre, es una experiencia constitutiva de su vida. Nuestro filólogo oirá en «*taxieren*» el sustantivo «*Tax*», enraizado en el latín *taxare*, del griego ταξι, y allí él o ella se detendrán. Con Jacob y Wilhelm Grimm (Deutsches Wörterbuch, 1854-1961) y con *Etymologisches wörterbuch der deutschen Sprache* del lexicógrafo Friedrich Kluge (Estrasburgo: Trübner, 1883), nuestro filólogo teórico recordará que *taxieren* se relaciona o se toca con *tasten*, tocar, hurgar, que comparte con *taxieren* el sentido de *taxitare* como «tocar con fuerza» (Grimm, Kluge: *scharf berühren*). Él o ella dudará, como el filólogo Johann Philipp Krebs lo hace en su popular *Antibarbarus der lateinischen Sprache* de 1837, sobre el doble sentido de *Taxieren*, capturado en la distinción inglesa entre «*taxing*», «*assessing*», pero también «*imposing*», «*ordaining*», o «*prescribing something*»; y «*taxing*», imponer el requerimiento de pagar una tarifa tasada (OED). Nietzsche conoció el *Antibarbarus* de Krebs en su cuarta edición de 1866. Cfr. Christian J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (Urbana: University of Illinois Press, 2005), p. 171, nº 15; y Johann Philipp Krebs, *Antibarbus der lateinischen Sprache* /Fráncfort del Meno: Bronner, 1866, «*Taxare*». Krebs escribe:

> ist in den beiden Bedeutungen *tadeln* und *abschätzen* erst N. Kl.; *tadeln* wird *Kl.* Durch *vituperare, reprehendere, perstringere, invehi in aliquem* ausgedrückt, und *abschätzen* (*anschlagen, taxiren,*) durch *aestimare*, sowie auch *die Abschätzung—aestimatio* heisst. Das freilich *taxare* in der zweiten Bedeut. schon früher üblich gewesen sein muss, zeigt das Subst. *taxatio*, welches bei Cicero (*Orat. pro Tullio §7*) vorkommt, wo es aber von aestimatio unterschieden wird; jedoch waren die Alten selbst über diesen Unterschied nicht einig. Vgl. die Ausleg. zu jener Stelle Ciceros in Beiers Ausgabe. *Taxare* ist also neben jenen andern in beiden Bedeutungen nicht zu verwerfen.

La entrada revisada en la edición de 1866 amplía la entrada original (1837) y continúa: «Über *damnum taxare, einen Schaden schätzen, vgl. Damnum.—N.L.* aber und lächerlich ist es, in bildlicher Übertragung zu sagen: *taxare verborum probitatem et puritatem, die Aechtheit und Reinheit der Wörter taxiren*. Eben so wenig brauche man das N.L. *taxa, doe Taxe, was durch taxare, taxatio, aestimare, aestimatio* auszudrücken ist». Nietzsche utiliza *taxieren* generalmente en relación con valoraciones comerciales, haciendo la conexión a «*taxation*» explícito, como aquí:

> Grundgedanke einer Cultur der Handeltreibenden. —Man sieht jetzt mehrfach die Cultur einer Gesellschaft im Entstehen, für welche das Handeltreiben ebenso sehr die Seele ist, als der persönliche Wettkampf es für die älteren Griechen und als Krieg, Sieg und Recht es für die Römer waren. Der Handeltreibende versteht Alles zu taxiren, ohne es zu machen, und zwar zu taxiren nach dem Bedürfnisse der Consumenten, nicht nach seinem eigenen persönlichsten Bedürfnisse; «wer und wie Viele consumiren diess?» ist seine Frage der Fragen. Diesen Typus der Taxation wendet er nun instinctiv und immerwährend an: auf Alles, und so auch auf die Hervorbringungen der Künste und Wissenschaften, der Denker, Gelehrten, Künstler, Staatsmänner, der Völker und Parteien, der ganzen Zeitalter: er fragt bei Allem, was geschaffen wird, nach Angebot und Nachfrage, um für sich den Werth einer

Esther Summerson baja las escaleras de Dickens en algún momento entre marzo de 1852 y septiembre de 1853. Al otro lado de la ciudad, Marx sobrevive, bastante miserablemente, con las regalías que obtiene de las columnas escritas para el *New York Daily Tribune*, y por la generosidad de Engels. ¿Por qué poner en contacto –violenta y poco elegantemente– léxicos, tácticas, enfoques y problemas formados y madurados un siglo y medio después de la publicación de *Bleak House* y *El Capital*, de las obras teatrales de Friedrich Schiller y de los análisis de la soberanía de la pulsión de Freud, con estos trabajos anteriores? Estoy haciendo mía provisionalmente la «antinomia de la filología», al procurar entender tanto la «Antigüedad» (una antigüedad relativa: el momento de consolidación del capitalismo industrial en Europa) «por medio del presente» (un momento en el que el capitalismo del crédito y de la información entran en crisis), y entender «el pasado» por medio del presente. Tengo en consideración el límite interno que Nietzsche traza para esta filología antinómica de la vida y la experiencia; el límite marcado por la exclusión del pensamiento que toma a la «vida» como su objeto fuera de una «vida» sujeta a esta doble mediación.

Me gustaría describir cómo están las cosas hoy. El valor y la vigencia filosófica de los nuevos materialismos, del realismo especulativo, y de la ontología orientada a los objetos, se une intelectualmente con cuatro avances que considero significativos desde la publicación del volumen editado de *The Social Life of Things* de Arjun Appadurai (1986) y el volumen en respuesta de Fred Myers (2001), *The Empire of Things*[11]. Estos son: la consolidación del concepto del antropoceno y la consecuente derogación del privilegio del animal humano como portador de sustancia ética, y del rol definitivo de la conciencia (y *a fortiori* de la conciencia humana) en la producción de lo que los animales humanos llaman historia; el surgimiento de los estudios acerca

---

> Sache festzusetzen. Diess zum Charakter einer ganzen Cultur gemacht, bis in's Unbegränzte und Feinste durchgedacht und allem Wollen und Können aufgeformt: das ist es, worauf ihr Menschen des nächsten Jahrhunderts stolz sein werdet: wenn die Propheten der handeltreibenden Classe Recht haben, dieses in euren Besitz zu geben! Aber ich habe wenig Glauben an diese Propheten. Credat Judaeus Apella— mit Horaz zu reden.

Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile* [Leipzig: Fritsch, 1887), §175, pp. 165-166 [cfr., Friedrich Nietzsche, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Trad. Genoveva Dieterich (Barcelona: Alba Editorial, 1999), §175, pp. 166-167].

[11] Véase Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) [Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Trad. Argelia Castillo Caro (México D. F.: Grijalbo, 1991)]; y Fred R. Myers (ed.), *The Empire of Things* (Santa Fe, N. M.: School of American Research Press, 2001)].

de los animales y la animalidad; la adopción, en filosofía y estudios sociales, del paradigma epigenético, y por consiguiente el paso a fundamentar muchas formas de identidad previamente atribuidas a concepciones de la cultura bastante vaporosas en el encuentro dinámico, incluso *plástico,* de un tipo de «cosa», el animal humano, con otros tipos de «cosas» (rocas, piedras y árboles, y con las *palabras* wordsworthianas «rocas» y «piedras» y «árboles»); finalmente, la centralidad del *datum* y sus plataformas técnicas, de las traducciones digitales, la agregación y la interpretación por medio de investigaciones basadas en datos en las humanidades y ciencias sociales. Podríamos llamar a este grupo de circunstancias vagamente coordinadas, la actual disposición en la cultura académica anglohablante y europea. (O el «ánimo» actual, o el «estado mental» actual: me refiero a lo que Husserl llama *Stimmung,* una palabra traducida al inglés de las tres maneras, como *disposición*, *ánimo* y *estado mental.*). Aquí, «cosas», «objetos», «materia», y términos complementarios surgen como condiciones positivas y reales para designar la finitud del animal humano.

También surgen para anunciar las nuevas formas en que tales animales entran en circulación; buscan, se les concede y adquieren valor, y entran en relaciones con otras cosas. El lenguaje es a menudo utópico y animista, y el argumento explícitamente deflacionario: no es solo que los animales humanos son *como* las cosas, y que su relación con las cosas (objetos, materia, etc.) es *como* la relación que esas cosas tienen con otras cosas, sino que los animales humanos *son* cosas (objetos, materia, etc.), y solo se atribuyen a sí mismos diferencias específicas respecto a otras cosas como una forma de ejercitar una dominación espectral sobre ellas (sobre los objetos, materia, etc.). De ahí una «democracia de los objetos», como Levi Bryant la llama; de ahí la adopción en ámbitos laicos, o incluso la dilución del generalizado «principio de simetría» desarrollado por Michel Callon y Bruno Latour. Pensado como un marco analítico que sirve para «disolver» la «división» entre «natural» y «social», «objeto» y «sujeto», «material» y «simbólico», este «principio de simetría» hace acontecer lo que Latour mismo describe como «una absurda "simetría entre humanos y no humanos"»[12]. Los «objetos» son agentes o actuantes (lo

[12] Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Trad. Gabriel Zadunaisky (Buenos Aires: Manantial, 2005), p. 113 [Para la versión en inglés consúltese *Reassembling the Social* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 109]; pero la discusión de Latour acerca de las formas de ampliar o generalizar el «principio de simetría», articulada para el campo de la sociología por David Bloor, es mucho más antigua. Ver Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp. 91-97 [cfr., *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología*

son, en todo caso, para la llamada teoría actor-red), sí, pero no porque puedan entenderse como si *pretendieran* actuar en redes, por analogía con una impermeable y fortalecida noción de agencia humana autónoma. La propia irritación de Latour frente al extendido mal uso (según él) del «principio de simetría» es sintomática. «No existe relación alguna», escribe,

> Entre el «mundo material» y el «mundo social», porque esta división misma es una completa invención. Rechazar tal divisoria no es «relacionar» el montón de soldados desnudos «con» el montón de cosas materiales: es redistribuir todo el ensamblado, de arriba abajo y de comienzo a fin. No hay caso empírico donde la existencia de *dos* agregados coherentes y homogéneos, por ejemplo tecnología «y» sociedad, pudiera tener sentido. La TAR [Teoría del actor-red] no es, de ninguna manera, el establecimiento de una absurda «simetría entre humanos y no humanos». Ser simétricos, para nosotros, simplemente significa *no* imponer *a priori* una *asimetría* espuria entre la acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales[13].

La desviación hacia el animismo, o hacia las «democracias de objetos» que incluyan al objeto «animal humano», o hacia nuevos materialismos –esta desviación o deriva no es (o no es solo) el resultado de un pensamiento mezquino o sentimental, sino de una lógica histórica e institucional que ninguna irritación logrará exorcizar–. El editor de una colección de ensayos se refirió, en 1998, a «una segunda etapa en el desarrollo de estudios culturales materiales», ahora que «el argumento de que las cosas importan […] ya se ha planteado»[14]. Los «indisciplinados» autores del volumen, titulado *Material Cultures: Why Some Things Matter,* adoptan una «aproximación sin ataduras respecto del tema de la cultura material […]expresada en una liberación del reduccionismo» (4). Los escritos recogidos en otra colección de ensayos, *Doing Things with Things: The Design and Use of Everyday Objects*, están unidos, escriben los editores del volumen, «no solo [en] su rechazo a la noción común de los objetos y sus propiedades como inertes, inherentemente sin sentido y completamente ajenos a nosotros… [sino también por] el énfasis en la necesidad de comprender las relaciones entre personas y objetos en términos de proceso

---

simétrica. Trad. Victor Goldstein (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), pp. 135-144]. Para el «programa fuerte» de Bloor para la sociología, ver su extraordinario *Knowledge and Social Imagery* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1976) [*Conocimiento e imaginario social*. Trad. Emmánuel Lizcano y Rubén Blanco (Barcelona: Gedisa, 1998)].

[13] Bruno Latour, *Reemsamblar lo social*, op. cit., pp. 112-113.

[14] Daniel Miller (ed.), *Material Cultures: Why Some Things Matter* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), p. 3.

y cambio»[15]. W. J. T. Mitchell lo plantea de la siguiente manera: «El lema de nuestro tiempo no es, entonces [Mitchell está escribiendo en 2000], que las cosas se desmoronan, sino que las cosas cobran vida»[16].

Las «ataduras» del «reduccionismo» disciplinario; el principio de que «los objetos y sus propiedades» son «inertes», «ajenos», e «inherentemente sin sentido»: ¿quién no querría deshacerse de tales «ataduras», manillas, cadenas, mentales? Las cosas cobran vida. Y entre ellas, solo *una* de ellas, pero también la primera entre cosas iguales al ser «la cosa» consciente y receptiva al aceleramiento de las cosas, la cosa a la que, precisamente, ninguna cosa es ajena (como dice la frase humanista de Pico: «Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo» [Te he puesto en el medio del mundo, para que desde aquí puedas observar con facilidad todo lo que yace en el mundo]): «nosotros mismos», «personas», individuos, «humanos»[17]. Amenazado conceptualmente por filosofías post- y antihumanistas y por fuerzas económicas y culturales que fomentan una equivalencia general entre los sujetos-como-consumidores y entre las cosas-como-mercancías, el animal humano se encuentra nuevamente en su objetividad, en su cosidad: se hizo a sí mismo cosa [*It thing-eth itself*], haciéndonos eco de las palabras de las *Epea Pteroenta; or, The Diversions of Purley* de John Horne Tooke, que nos sirven de epígrafe y que comentaremos a continuación.

Este relativo animarse de la cosa humana es un espinoso tema con el que lidiar actualmente. Consideremos como lo enmarcamos, como, en primer lugar, la institución académica enmarca este cobrar vida de la cosa humana. (La afirmación es más amplia: las instituciones en general, y no solo las académicas, condicionan el cobrar vida de la cosa humana, en formas diferentes, desiguales y contradictorias: instituciones como el mercado, la familia, el Estado). En la academia destacamos una inquietante reciprocidad entre nuestro «cobrar vida», la circulación y los procesos de valoración y relación de cosas académicas (de cosas, objetos y materia en el contexto académico), y lo que los investigadores británicos Roger Brown y Helen Carasso llaman «la Mer-

---

[15] Alan Costall y Ole Drier (eds.), *Doing Things with Things: The Design and Use of Everyday Objects* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2006), p. 2.

[16] W. J. T. Mitchell, «Romanticism and the Life of Things: Fossils, Totems, and Images». En Bill Brown (ed.), *Things* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 232.

[17] Pici Mirandulensis, *Oratio de hominis dignitate*, en línea en: http://www.thelatinlibrary.com/mirandola/oratio.shtml; mi traducción. Luis Martínez Gómez, traduce: «Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo» (Pico de la Mirandola. De la dignidad del hombre. Madrid: Editora nacional, 1984, p. 105).

cantilización» de la educación superior[18]. La cosa-*como-datum* no solo marca la finitud del animal humano, sino que proporciona al *homo academicus* un valor transable a través de mercados y lenguajes, y transforma la universidad en una enclaustrada fábrica de mercancías de información traducibles y transables a nivel mundial. El estudio de Brown y Carasso se centra en el Reino Unido; un trabajo comparable es *The University in Ruins* de Bill Readings, que analiza el desarrollo de la universidad moderna en los Estados Unidos (y en todo el mundo). Readings rastrea los efectos del uso del criterio vacío de «excelencia» en la evaluación de resultados de investigación y enseñanza. Así es como describe la situación: «La excelencia sirve como unidad monetaria dentro de un campo cerrado [...] una unidad de valor puramente interna que de hecho suspende todas las cuestiones sobre referencia o función, creando así un mercado interno. A partir de ahora –concluye Readings–, la cuestión de la universidad es solo una cuestión de la relación calidad-precio, cuestión que se le plantea al estudiante visto enteramente como consumidor, en lugar de alguien que quiere pensar»[19]. «Como principio integrador –sostiene–, la excelencia tiene la singular ventaja de carecer completamente de significado o, más precisamente, de ser no-referencial»[20]. Las disciplinas, especialmente las que se formaron en regímenes fiscales inspirados en una de las versiones de la Guerra Fría (programas del Título VI en EE.UU., departamentos universitarios de los llamados «Area studies» en los que se enseñaban las lenguas y culturas de zonas de interés estratégico-militar, disciplinas comparativistas pensadas para atender preocupaciones cosmopolitas en lugar de estrechas preocupaciones nacionales, las humanidades modernas), ven cuestionado su lugar en la universidad cuando parecen fracasar en la prueba de no-referencialidad. Este fallo puede tomar una de dos formas: una disciplina puede no satisfacer las condiciones de «excelencia» o bien cuando busca vincular la «indeterminada forma mercantil» de la universidad con algún objeto o estado de cosas exterior (esto es, al producir un objeto de conocimiento que «refiere» a un objeto o estado de cosas realmente existente fuera de la clausura de la disciplina), o bien cuando produce, dentro del extraño sistema autorreferencial de valores en el que la universidad se ha convertido según Readings, excesos o faltas de referencia –lugares en los que la clausura del discurso universitario

[18] Roger Brown y Helen Carasso, Everything for Sale? The Marketisation of UK Higher Education Abingdon: Routledge, 2013.

[19] Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 27.

[20] Ibid., p. 22.

se ve amenazada desde dentro–. (En este caso, diríamos que la disciplina produce «objetos» que no se pueden valorar en los términos dados por otras disciplinas: excesivos o defectivos con respecto a ellas, o ambos).

La afirmación, como dije, es más amplia. Y se une a otra dificultad. Hoy nos encontramos quizás incómodos al vincular el «valor» de una institución con el «uso» y la «referencia» de los objetos que la institución, o la disciplina, producen como propios. Nos sentimos inquietos, tal vez, porque los conceptos de «valor», «uso», y la referencia a un soporte «real» de fundamento positivista, extradiscursivo o extramuros, ha devenido axiomático para la filosofía política y para la filosofía de las ciencias después de Comte y después (y en contra) de *La ideología alemana.* La «filosofía positiva», para la cual las «cosas», los «objetos» y lo «real» forman la sustancia a la que los discursos institucionales podrían referirse extramuralmente, se sostiene sobre *la physique sociale* más que sobre explicaciones teológicas o metafísicas de las causas de fenómenos; sobre el axioma que dice, como en Marx, que las circunstancias materiales tienen prioridad causal, lógica y hasta moral sobre las circunstancias simbólicas. Esto es lo que queremos decir cuando decimos que un cambio en el terreno del objeto, esto es, en la estructura del mercado, es primario respecto al cambio isomórfico o correspondiente en cualquier terreno discursivo que lo describa sistemáticamente. Por supuesto que existen razones para aceptar estos axiomas y seguir este camino, que lleva, como escribe Marx en *La ideología alemana,* «de la tierra al cielo», *de* «hombres desarrollando su producción material y sus relaciones materiales [y que por tanto] alteran… su real existencia», *a* hombres alterando «su pensamiento y los productos de su pensamiento». La vida, continúa *La ideología alemana,* «no está determinada por la conciencia, sino que la conciencia por la vida» (*Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein*)[21]. Los objetos y las prácticas materiales

[21] Al respecto véase Andrzej Warminski, «Hegel/Marx: Consciousness and Life». En Jacques Lezra (ed.), *Yale French Studies, 88, Depositions: Althusser, Balibar, Machey and the Labor of Reading*, número especial. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995), pp. 118-141. [La traducción del texto de Marx, de Wenceslao Roces, es como sigue: «Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y

preceden, conducen y causan a sus correspondientes objetos y prácticas simbólicas y disciplinarias (todo este alboroto verbal, Marx lo capta en el verbo «determinar», *Bestimmen*): la disciplina sigue al hecho positivo. El presupuesto de que nuestro objeto, el concepto de valor históricamente determinado, cambia antes que la disciplina que lo define, se basa en la noción de que las prácticas que llamamos «valorar», «evaluar», «consumir», etc., preceden y determinan sus conceptos, al igual que los sistemas metafísicos y teológicos que usamos para explicar sus causas. Si según esta descripción, no hay nada en el pensamiento que sea *dado*, exaltado, trascendental, o *a priori*, entonces tampoco lo será el axioma de la determinación, *das Leben bestimmt das Bewußtsein.* Y de ser así, la distinción entre la disciplina y su objeto no puede hacerse en términos causales, en base a que uno es determinante del otro, o bajo el principio de que uno de ellos, el objeto o su disciplina, determine el valor del otro, tome de esa determinación su propio valor y mapee el valor relativo de otros objetos y sus disciplinas en contra de ese momento de autodeterminación inicial, bautismal y reflexivo.

Las instituciones animan, crean y asignan, retiran y administran el valor, y dependen de los tipos de «principios integradores» que describe Readings; se basan en protocolos que reproducen para la legitimación, comprensión y valoración de los objetos que le son propios. Imaginemos sinónimos para un «campo… cerrado» y su opuesto, presumiblemente un campo «abierto» a estados de cosas reales del mundo; o, para seguir con las metáforas económicas de Readings, sinónimos para un grupo de productos imaginados como mercancías, y un grupo de productos que «funcionan», o sinónimos para un mercado interno y su contraparte nocional, su significado, o («más precisamente») su referencia. (Readings dice «más precisamente» porque los objetos conceptuales producidos en la «universidad de excelencia», como cualquier objeto producido por una institución, no son in-significantes: en efecto, tienen sentido dentro de su claustro, intramuros. Incluso la oposición «más adecuada» entre el «mercado interno» y la «referencia» es débil, ya que los objetos conceptuales de la universidad de excelencia se referirán a otros objetos conceptuales producidos intramuros). Imaginémoslo. Donde la crítica

cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» [Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (Madrid: Akal, 2014), p. 21].

de Readings a las instituciones sitúa al «mercado interno», sustituyamos la noción psicoanalítica de *desplazamiento*; pongamos al otro lado, donde él nos ofrece «referencia» y «función», la noción de *condensación*. Pongamos *valor de cambio* en un lado, y *valor de uso* en el otro. *Autopoiesis, allopoiesis.* (Ahora pienso en Francisco Varela y Humberto Maturana; en Niklas Luhmann.) La crítica de las instituciones en la línea de Readings ataca su formalismo: las instituciones, instituciones autopoiéticas, producen cosas-por-y-para-sí-mismas y toman de esas cosas su identidad de máquinas productoras de tales cosas. En este estado de suspensión circular, no se puede decir de ninguno de nuestros campos (contrastantes, opuestos) que determina o produce al otro. La forma apropiada a esta circunstancia –su tiempo verbal y sintaxis– expresa la relación entre producción y objeto, o entre la afirmación y su objeto, intermedialmente: se sitúa entre la actividad y la pasividad. Nos volvemos a la filología clásica para formas *deponentes* (como cuando Cicerón articula una de las expresiones más vetustas de la jurisprudencia europea: «Res loquitur ipsa, iudices, quae Semper valet plurimum» [La cosa o el hecho o el caso, *res*, habla por sí misma], abreviado en *el derecho consuetudinario* y en el derecho civil como «Res ipsa loquitur» [la cosa misma habla], o «la cosa habla [por sí misma]», o, tomando *res* como «el caso», «el caso habla [por sí mismo])[22]. «No dices que *Think* sea un deponente», escribe John Horne Tooke. «Y es, sin embargo, tan deponente como *Reor.* Recuerda: donde ahora decimos "*I think*", "*Yo pienso*", la antigua expresión era "*Me thinketh*", es decir, "*Me thingeth*", "*It thingeth me*"». Donde «yo» me sitúo, actúo y pienso, esto es, donde produzco objetos conceptuales, ahí también un objeto conceptual o una «cosa», «eso», la institución autopoiética, también se sitúa y actúa, piensa, «cosea», me produce a mí. Y, como sugeriré, a la inversa: donde «eso», la cosa, *Es* en alemán, fue o es, ahí también el «yo», *Ich* (en alemán) o la cosa «eso», que «piensa/pienso», es o será. *Wo Es war,* dice Freud, y luego Lacan, *soll Ich werden,* o *soll* [*das*] *Ich denken*, diríamos.

Hasta aquí he permitido que «cosas» y «objetos» deriven en la sinonimia, y que las palabras (como la palabra «taza») hagan analogía con sus referentes; las «cosas» y «objetos» que conforman el ahí «verdadero» o «pensado» [*trowed*] del mundo, como dice Horne Tooke en su *Epea Pteroenta*. Esto

[22] M. Tullius Cicero, *For Milo*. En Albert C. Clark (ed.), *M. Tulli Ciceronis Orationes* (Oxford: Clarendon Press, 1918), p. 53 [«Los hechos, jueces, que son los que tienen siempre más valor, hablan por sí mismos». Cicerón, M. Tulio, «En defensa de T. Anio Milón». En *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños (Madrid: Gredos, 1994, Fr. 53), p. 513].

parecerá estratégico. Es más probable que suscite comentarios hoy, *después* de que la sombra de Saussure caiga sobre la filosofía de los lenguajes naturales, que *antes* que la cultura académica vistiera abiertamente el hábito de la arbitrariedad del signo. Poner «cosas» literarias en juego con objetos, palabras o mundos, dejar sutilmente que estos términos y contextos se iluminen unos a otros y que se presten sentidos y valores mutuamente a través de distintos niveles de especificidad, fronteras genéricas, convenciones, grados de ficción; esto significa algo diferente hoy que cuando Dickens imaginó el mundo de las cosas de su novela, o que cuando Marx y Horne Tooke pensaron, de modo bastante distinto, sobre cómo «pensamiento», «cosa», y «cosear» se vinculan, o que en 1965, cuando Althusser aborda el «*juego de palabras* sobre lo *real*» sobre el cual «las formas modernas del empirismo» basan su expresión teórica –una expresión teórica en «los inocentes títulos de una teoría de *los modelos*»[23]–.

¿Qué podría significar *hoy* enfocarnos en el *sistema* o en el campo semántico formado por los términos «cosa», «objeto», «materia», «hecho», «real»? Hoy pensamos en las cosas de Dickens a través de lo que Martin Heidegger

[23] Louis Althusser, «Del capital a la filosofía de Marx». En Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker (Buenos Aires: Siglo XXI), pp. 45-46. [Para la versión en inglés consúltese Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Reading Capital: The Complete Edition*. Trad. Ben Brewster y David Fernbach (Londres: Verso, 2015), pp. 38-39]. Vale la pena citar con mayor detalle el argumento ampliado de Althusser: «Cuando el empirismo señala la esencia como objeto del conocimiento, confiesa algo importante que al mismo tiempo niega, confiesa que el objeto del conocimiento no es idéntico al objeto real, puesto que lo declara solamente parte del objeto real. Pero niega lo que confiesa, reduciendo, precisamente, esa diferencia entre dos objetos, el objeto del conocimiento y el objeto real, a una simple distinción de las partes de un solo objeto: el objeto real, En el análisis confesado hay dos objetos distintos, el objeto real que "existe fuera del sujeto, independientemente del proceso del conocimiento" (Marx) y el objeto de conocimiento (la esencia del objeto real) que es ciertamente distinto del objeto real. En el análisis negado, ya no hay más que un *solo objeto*: el objeto real. De donde tenemos derecho a concluir: el verdadero juego de palabras nos ha engañado a nosotros mismos acerca de su lugar, de su soporte (*Träger*), de la palabra que es su sede equívoca. El verdadero juego de palabras no se desarrolla en torno a la palabra *real*, que es su máscara, sino en torno a la palabra *objeto*. No es a la palabra *real* a la que hay que cuestionar sobre su homicidio; es de la palabra *objeto*, es del concepto de *objeto* del que hay que producir la *diferencia* para liberarlo de la unidad de impostura de la *palabra* objeto» (Louis Althusser, «Del capital a la filosofía de Marx», op. cit., pp. 45-46). Para una consideración importante del aparente «objeto» de Althusser, la denominada «ruptura epistemológica» en las obras de Marx, ver Étienne Balibar, «Althusser's Object». Trad. Margaret Cohen y Bruce Robbins, *Social Text*, 39, 1994, pp. 157-188, especialmente, p. 178: «Althusser terminó reconociendo claramente que estaba haciendo filosofía, en el sentido de que él también estaba construyendo un "objeto filosófico" (como el *cogito* o el *contrato*). Althusser reconoció que la ruptura epistemológica consistía no tanto en el concepto del objeto (que sería el proceso general de "producción teórica", de la "transformación de la ideología" en su opuesto, la ciencia) como en la presentación *del concepto como objeto*».

llama «la historia del significado de las palabras [*Bedeutungsgeschichte*] *res, Ding, causa, cosa, chose* y *thing*»[24]. Pensamos en los objetos de mediados del siglo XIX (y, por supuesto, no solo de ese momento: el objeto «nosotros» que parece realizar la acción de pensar, ser el sujeto de nuestra pequeña alegoría gramático-histórica, también ha de ser pensado: el *sum res cogitans* de Descartes, soy una cosa, *res*, que piensa, también es *res ipsa retur*) con, y a través de lo que ha sido designado en siglos anteriores, como objetos del campo del psicoanálisis, de la filosofía, de la cultura de las mercancías, etc. Pensamos en las cosas atendiendo a la simultánea «*reducibilidad* semántica de *cosas* a *objetos*» e «*irreducibilidad* semántica de *cosas* a *objetos*» que remarcó Bill Brown, siguiendo a Heidegger. Consideremos la observación banal de que los objetos no pueden ser lo mismo hoy, bajo el régimen internacional de capital crediticio, que en otro momento, digamos en 1852-53 o en 1867, bajo el régimen del capitalismo industrial europeo. Cuando nos referimos al «objeto» en este sentido, y contrastamos un momento histórico con otro, se nos vienen a la mente varios tipos de objetos, pero no establecemos diferencias demasiado estrictas entre estos tipos. Se nos viene a la mente, por ejemplo, el «objeto mental» constituido por un concepto, llamémoslo el concepto de «valor», o el concepto de «chuchería turística británica de clase media-baja», o el concepto de «equivalente general». *Hoy* el objeto es o es condicionado por la forma de valor que opera en el capital crediticio internacional, más que por la forma de valor que se encuentra en la producción física de tal o cual mercancía concreta, cuya relación con otro objeto mental –el concepto «trabajo», digamos– también habría cambiado con la emergencia de lo que Maurizio Lazzarato llama «trabajo inmaterial»[25]. Sin embargo, cuando nos referimos al «objeto» no se nos vienen a la mente únicamente «objetos mentales», sino también

[24] Martin Heidegger, «La cosa». En *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), p. 168. En alemán: «Allein, das Entscheidende ist nun keineswegs die hier kurz erwähnte *Bedeutungsgeschichte* der Wörter *res, Ding, causa, cosa* und *Chose, thing*, sondern etwas ganz anderes und bisher überhaupt noch nicht Bedacht es». Martin Heidegger, «Das Ding». En Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, vol. 1.7, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953),* ed. F.-W. von Herrmann (Fráncfort del Meno: Klostermann, 2000), p. 177.

[25] Maurizio Lazzarato, «Immaterial Labor». En Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996). Disponible en línea en http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm

Para un ulterior desarrollo del concepto de Lazzarato, véase Gerald Raunig, *A Thousand Machines*. Trad. Aileen Derig (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2010) [*Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Trad. Marcelo Expósito (Madrid: Traficantes de Sueños, 2008)], y más pertinente a mi trabajo en *Necrofilología*, su *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism* (Champaign: University of Illinois Press, 1999).

objetos materiales, objetos «realmente existentes» que puedo tomar o señalar, por ejemplo una taza o esta mesa, u objetos *potencialmente* existentes, como el presente rey de Francia, o incluso objetos ficticios pero representables, como la taza de Dickens con «Un presente de Tunbridge Wells» impreso en su costado. *Este* objeto, entonces, sería la mesa o la taza en tanto que es el producto de diferentes prácticas laborales y tecnologías (incluida la práctica laboral de escribir y publicar una novela como *Bleak House*), en la medida en que se somete a diferentes usos y se compone de distintos materiales en el año 2020 que los que tuvo, o habría tenido, en 1852 o en 1867. Finalmente y de manera más misteriosa, cuando marcamos las diferencias entre los objetos mentales y materiales de *hoy*, las diferencias entre esos dos tipos de objetos hoy en día, en el momento en que la transformación del crédito en una mercancía comercializable internacionalmente llega a una crisis, y los objetos mentales y materiales de 1852 o 1867, en el momento en que pensar sobre cosas y objetos es cruzar del registro kantiano al registro de la economía política del capitalismo industrial; cuando marcamos estos dos tipos de diferencias, también se nos viene a la mente una clase de objetos del pensamiento formada por la *relación* entre objetos mentales y materiales, tanto *hoy* como en relación con algún otro momento histórico. Aquí el término «objeto» no designará *ni* el objeto mental *ni* el objeto material al que puedo señalar o designar (ya sea realmente existente o simplemente un objeto posible), sino, más bien, algo así como la relación entre ellos, o, mejor aún, el proceso de *traducción* entre ellos. (Hay al menos dos de estos procesos: una traducción que ocurre, por así decir, *hoy*, en este instante: traducción simultánea, traducción instantánea, una traducción interna de un momento singular y atómico; *y* la traducción que ocurre cuando cualquier otro momento se interpone entre nosotros y el objeto, una frase que debe entenderse solo cuando «nosotros» es también un objeto en el que irrumpe cualquier otro momento).

Excluyendo este breve recorrido por el concepto de traducción, al que pronto regresaré, esta confusión acerca del objeto me parece bastante conocida, aunque no siempre articulada de modo preciso[26]. También me

[26] Soy consciente del uso bastante diferente que hace Latour del término «traducción» en *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987) [*Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Trad. R. Aibar, R. Méndez y E. Ponisio (Barcelona: Labor, 1992)]. En otras partes, Latour reconoce una deuda con la obra de Michel Serres y Michel Callon, especialmente el uso «sociológico» de Callon del término, en su texto «Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay». En John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of*

parece de poco interés, excepto en la medida en que la inferencia formal que hacemos *desde* la existencia de «objetos mentales» *a* la hipótesis de «objetos *ideales* existentes» (que no puede inferirse de la existencia de objetos «reales» o «materiales») puede ser la base tanto de la línea del comunismo platónico que encontramos en la obra de Badiou y (de manera diferente) en Meillassoux, y de la débil ontología asociada al trabajo de los realistas especulativos en la línea de la ontología orientada a los objetos. Volveré a esta hipótesis formal platónica en mi último capítulo, «Materias incontables». Por ahora, sin embargo, me parece poco interesante, incluso si es probablemente cierto, y aunque es sin duda una cuestión de gran urgencia política y social afirmar que la crisis del capital crediticio en Europa y los Estados Unidos requiere que académicos y activistas reorganicen los léxicos, las formas de abordar problemas, los horizontes temporales y las prioridades políticas y prácticas. Si, en efecto, los conceptos del primer tipo, objetos mentales tales como «soberanía nacional», «representación política», «sufragio universal», «trabajo», «mercancía» o «mercado», deben repensarse a la luz del fracaso de la articulación de los horizontes políticos y económicos de la Unión Europea, a la luz de la crisis financiera de la primera década del siglo XXI, el voto Brexit en 2016, la elección de Trump en los Estados Unidos y el aparente resurgimiento de movimientos explícita y manifiestamente racistas en Europa y las Américas. (Digo «aparente resurgimiento»: estos movimientos casi nunca han estado lejos de la superficie, y nunca han dejado de trabajar en y a través de las instituciones democráticas más ilustradas de Occidente). También los objetos del segundo tipo –materiales, objetos realmente existentes o posibles, como un «trabajador» o la taza o la mesa que un trabajador ayuda a producir– deben ser repensados, trasladados, cambiados, puestos en diferentes patrones de circulación, redistribuidos, expropiados. Y la misteriosa tercera clase de objetos –objetos traduccionales, traslaticios o relacionales, objetos que se entienden como el procedimiento mediante el cual se efectúa una traducción entre objetos mentales y materiales–, estos también deben ser repensados y reconfigurados bajo el régimen del capital crediticio. La «traducción» o la «mediación» o cualquier término que pueda

---

Knowledge? (Londres: Routledge, 1986), pp. 196-223 [«Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc». En Iranzo, J. M., González de la fe, T., Blanco, J. R. (coords.), *Sociología de la ciencia y la tecnología* (Madrid: CIS, 1995), pp. 259-282]. Véase Latour, «On Technical Mediation-Philosophy, Sociology, Genealogy». En *Common Knowledge*, vol. 3, nº 2, 1994, pp. 29-64, especialmente p. 32.

expresar esta última clase de objetos: tales palabras también deben ser refuncionalizadas bajo el régimen de la crisis del capital crediticio[27]. Pero en la medida en que el pensamiento sea imaginado como una forma de trabajo sobre objetos conceptuales o mentales, o sobre objetos materiales, o sobre la relación entre ellos, en la medida en que el pensamiento se realice con miras a rediseñar el objeto conforme a las nuevas circunstancias históricas, en este sentido el fin y los medios del pensamiento continúan siendo la reproducción de una clásica correspondencia entre «circunstancias históricas» y este objeto tripartito. En esta descripción, la obra del pensamiento puede ser entendida como una forma de historicismo; sería más adecuado decir que según esta descripción el pensamiento tiende a reproducir el matema de la razón suficiente, el *principium reddendae rationis* que podemos rastrear desde Gottfried Wilhelm Leibniz, o incluso desde Baruch Spinoza: *nihil est sine ratione*, no hay objeto, mental o conceptual, material o relacional, sin una causa o razón. Esta razón *puede* ser histórica, como cuando buscamos que el objeto responda a diferentes circunstancias, pero el principio es más que simplemente causal o histórico, no refiere meramente a la determinación de tal o cual objeto, de cualquier tipo, aquí y ahora, en 2020, en 1965, en 1867 o en 1852-53. «No hay nada que no tenga una razón» contiene una afirmación ontológica más fuerte («lo que es tiene una razón», o mejor aún, «ser es tener una razón»), y también una afirmación lógica más fuerte: las «razones» o «causas» son predicados de identidad de los «objetos» y «estados de cosas», y viceversa. Es esta reciprocidad la que ha tendido a introducir, en la historia de la filosofía, desde el principio de razón suficiente, un principio de identidad subsistente y axiomático, ya sea este un principio de identidad matemática, un «objeto» y sus «*rationes*» siendo, como se diría, no no-uno; *o,* de la manera fuerte que encontramos en G.W. F. Hegel (y antes en el *Parménides* de Platón), el principio de «identidad de la identidad y no-identidad» que funda la dialéctica.

[27] He intentado mostrar sistemáticamente cómo la «Traducción» debe ser pensada bajo estas condiciones en «Translation», en *Political Concepts: A Critical Lexicon*, vol. 2. (Nueva York: New School for Social Research, en línea http://www.politicalconcepts.org; versión completa en traducción hebrea, en *Mafte'akh* (University of Tel Aviv), http://mafteakh.tau.ac.il/en, trad. Liron Mor. En «This Untranslatability Which Is Not One». En *Paragraph*, vol. 38, nº 2, 2015, pp. 174-188. Y, más recientemente, en «Translation». En Mercedes Bunz, Birgit M. Kaiser y Kathrin Thiele (eds.), Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary (Luneburgo, Alemania: Meson Press, 2016). Versiones extendidas de estos ensayos, junto con otros capítulos que forman un argumento genealógico completo, pueden ser encontradas en mi *Untranslating Machines: A Genealogy for the Ends of Global Thought* (Londres: Rowman and Littlefeld, 2017).

Esta historia no es particularmente nueva, a pesar del brillo que le dio Badiou con la ratificación del principio de identidad matemática[28]. Sin embargo, notemos cómo la historia cambia necrofilológicamente cuando el término «traducción» sustituye al concepto de identidad que rige cuando invocamos el principio de suficiencia. Volvamos a las palabras de Esther Summerson. El personaje recuerda encontrar la pequeña fuente de luz al bajar las escaleras. La taza de donde emana la luz es algo muy británico, sin duda: «Un presente de Tunbridge Wells», que sostiene la vela encendida. Señal o testigo [*token*] o metonimia dickensiana de la chuchería turística británica de clase media-baja, arroja su incierta y movediza luz sobre la casa Jellyby, iluminando las idas y venidas de la familia de Londres con un esquematismo ejemplar: para los lectores de Dickens, los Jellybys toman consistencia gracias a la luz que echan tales objetos narrativos, que son los clamorosos correlativos materiales de los sesgos narrativos de Esther Summerson, concretizaciones de su punto de vista con los que la novela habla, caracteriza y juzga. Los objetos como esta taza realizan un trabajo: trabajan en la novela, refuncionalizados como instancias narrativas tal como fueron refuncionalizados, dentro de la narrativa, para servir de lámparas en vez de tazas al añadirles una vela.

Por muy fácilmente que acepten su nueva función dentro de la narrativa, tales señales o testigos [*tokens*] difícilmente cruzan las fronteras lingüísticas. La traducción alemana de Gustav Meyrink, en 1910, «Als wir hinuntergingen, sahen wir eine aus einem Trinkbecher mit der Aufschrift "Andenken an den Tunbridge Brunnen" improvisierte Lampe auf dem Treppenabsatz blaken», cambia la palabra *present*, *presente* o *regalo,* de Dickens (o de Esther Summerson) por *Andenken,* un *souvenir*, un objeto curioso, un recuerdo; cambia el «hallazgo» original de la «lamparidad» de la taza, uno podría decir, por el adjetivo «eine improvisierte lampe», y trueca el nombre del lugar «Tunbridge Wells» por el alemán «Tunbridge-Brunnen. Los dos primeros cambios pretenden explicitar lo que Summerson, o Dickens, dejó decorosamente borroso, el rol anamnésico que tienen estas señales o testigos [*tokens*] en la novela; y su impropiedad, su estatus *de* señales o testigos, sustitutos, pedazos de material fuera-de-lugar que sirven para llevar a cabo un

[28] Digo esto reconociendo que el propio trabajo de Badiou avanza mucho más cuidadosamente de lo que puedo mostrar en esta introducción. En particular, su despliegue de la serie «intuición-indecidibilidad-decisión-acontecimiento» al describir lo que él denomina ontología matemática me parece que se aleja de los usos que los críticos de su línea han dado a su trabajo, incluyendo Meillassoux y especialmente Graham Harmon –o en cualquier caso para indicar un lugar donde su recurso a los lenguajes de la teología sugiere una explicación más compleja de la identidad–.

trabajo improvisado, tropos[29]. En resumen, su estatus como traducciones, y traducciones del tipo que renombran nombres propios por comunes, como en este caso, cuando «Tunbridge Wells» se convierte en el alemán «Tunbridge-Brunnen». (Debo decir que esto no es exclusivo de las traducciones alemanas de este pasaje. Existen diferentes convenciones de traducción en diferentes momentos y contextos, y al menos una primera traducción francesa, la versión de Henriette Loreau de 1857, a la que volveremos, también traduce el nombre propio a uno común: «Souvenir des eaux de Tunbridge»)[30].

En mi descripción de los avatares de la taza dickensiana de Jellyby, he utilizado el término «traducción» para designar fenómenos interlingüísticos y también intralingüísticos. He sugerido que el «Presente de Tunbridge Wells» es una señal o testigo [*token*] de la perspectiva de Esther Summerson y que, junto con otras señales o testigos parecidos, «trabaja» u «opera» en la novela, refuncionalizada como instancia narrativa. También he usado «traducción» más convencionalmente, para designar fenómenos interlingüísticos, como cuando decimos que el inglés de Dickens se vuelve más explícito cuando se traduce al alemán de Meyrink. Además, he sugerido que la «traducción» tiene que ver con la conceptualización del objeto como tal: como resultado, parece ser el mecanismo que mantiene la unidad de lo que estaríamos inclinados a llamar un sistema, el sistema que conforman objetos materiales, objetos conceptuales y su relación. Y, sin embargo, para reemplazar la figura filosófica de la identidad por la figura de la traducción, sostenemos una defensa que proviene, de hecho, de la inestabilidad del término. La «traducción» mantiene unido, en un único sistema, el circuito de objetos materiales, conceptuales, y su relación, junto con los mecanismos de sustitución y refuncionalización, más o menos familiares, inter-intralingüísticos que he mostrado. Sin embargo, lo hace no solo volviendo los términos, niveles y tipos de objetos en señales o testigos [*tokens*] que reemplazan otros términos, niveles y tipos de objetos, sino también denotando procedimientos incompatibles, procesos que funcionan

---

[29] Charles Dickens, *Bleakhaus*. Trad. Gustav Meyrink (Múnich: Musarion-Verlag, 1924). Meyrink está consultando la primera traducción de Carl Kolb, en *Boz's (Dickens) Sämmtliche Werke*, vol. 5 (Stuttgart: Hoffman, 1855), p. 55. La traducción de Kolb merece atención en sí misma: «Als wir hinuntergingen, fanden wir eine aus einen Trinkbecher mit der Aufschrift "zum Andenken an den 'Tunbridge-Brunnen" als improvisierte Lampe auf dem Treppenfenster stehen, und ein Mädchen mit einem dicken Gesicht, mit Flanell verbunden (das jeztz durch eine offene Thür mit Mrs. Jellyby's Zimmer in Verbindung stand), anblasen und dabei fast ersticken. Es rauchte dermaßen, daß wir eine halbe Stunde bei offenem Fenster hustend und mit thränenden Augen dasaßen; während welcher Zeit Mrs. Jellyby mit demselben freundlichen Gleichmuthe Briefe über Afrika adressirte» (p. 55).

[30] Charles Dickens, *Bleak House*. Trad. Henriette Loreau (París: Hachette, 1866), p. 37.

en diferentes tiempos, de diferentes maneras, y con respecto a diferentes objetos. Como resultado, la «traducción» no es un concepto cuyo objeto puede ser estricta o rígidamente determinado; sus límites no pueden ser fijados: no es, bajo ningún aspecto, idéntico consigo mismo –incluso en un sentido hegeliano fuerte, en el cual la identidad «de la traducción» consigo misma puede ser pensada como la identidad de la identidad y la no-identidad–. La traducción opera de manera excesiva e insuficiente a la vez, sin que exista una forma clara de discriminar cuál es cuál, o de decidir cuál de las dos podría producir lo que uno llamaría una traducción exitosa, o una traducción mejor, o incluso algo que pueda denominarse o que cuente *como una traducción.*

Tomemos, por ejemplo, las líneas de *Bleak House* que nos han acompañado de manera intermitente. Aquí está otra vez en inglés:

> I proposed to the children that they should come in and be very good at my table, and I would tell them the story of Little Red Riding Hood while I dressed; which they did, and were as quiet as mice, including Peepy, who awoke opportunely before the appearance of the wolf. When we went downstairs we found a mug with «A Present from Tunbridge Wells» on it lighted up in the staircase window with a floating wick, and a young woman, with a swelled face bound up in a flannel bandage blowing the fire of the drawing-room (now connected by an open door with Mrs. Jellyby's room) and choking dreadfully.

Y ahora, la versión francesa de Henriette Loreau de 1857:

> J'invitai tous les marmots à entrer; ils se mirent autour de la table, et je leur racontai l'histoire du petit Chaperon rouge pendant que je m'habillais; ils restèrent cois comme des souris tapies dans leur trou, jusqu'à Pépy lui-même, qui s'éveilla tout juste pour l'arrivée du loup. Nous descendîmes quand j'eus fini mon conte, et nous trouvâmes, en guise de lampe, sur la fenêtre du palier, une mèche fumeuse, flottant dans un verre où ces mots étaient gravés: «Souvenir des eaux de Tunbridge.» Dans le salon, une jeune femme, la figure enflée et tout embobinée de flanelle, s'évertuait à souffler le feu qui fumait horriblement[31].

Señalé la sustitución de «eaux de Tunbridge» por Tunbridge Wells, una estrategia que esta traducción comparte con la alemana. También me gustaría llamar la atención sobre una función similar de explicitación semántica: transformar el simple descubrimiento que hace Esther Summerson de la taza, en el descubrimiento de una vela flotante «*en guise de lampe*», actuando a

[31] Ibid., p. 37.

modo de lámpara. Ambas son prácticas de traducción honradas por la tradición, traducciones ciceronianas, de sentido-por-sentido. Pero Loreau produce un efecto adicional, el mimetismo de la propia mímica de Dickens del efecto plosivo de la respiración: no una respiración sofocada, sino que un soplido sobre las brasas, efecto que Dickens parece lograr mediante la alternancia aliterativa de /f/ y /b/, «a young woman, with a swelled face bound up in a flannel bandage blowing the fire of the drawing-room». Compárese la versión de Loreau: «nous trouvâmes, en guise de lampe, sur la fenêtre du palier, une mèche fumeuse, flottant dans un verre où ces mots étaient gravés: "Souvenir des eaux de Tunbridge". Dans le salon, une jeune femme, la figure enflée et tout embobinée de flanelle, s'évertuait à souffler le feu qui fumait horriblement». El esfuerzo de Loreau es extraordinario: busca imitar, a nivel de las letras, la representación dickensiana de la respiración sincopada. Y lo consigue, hasta cierto punto. Pero lo que no es, sin embargo, es una *traducción* en el mismo sentido, por ejemplo, que el «en guise de lampe» de Loreau es una traducción del sentido, o de un sentido, el del descubrimiento de la taza por Esther Summerson; tampoco es una *traducción* en el sentido que podría tener vertir la interpretación literal de la palabra *well*, pozo o «aguas termales», en alemán o francés; ni es traducción en el sentido de que las palabras *Andenken* o *souvenir* representan traducciones fuertes de la palabra *present*, *regalo*, de Dickens, porque enfatizan el aspecto anamnésico de cualquier «presente», al igual que los prejuicios altamente tradicionales de la narradora, Esther Summerson. De hecho, nos resultaría difícil entender y escuchar la respiración y el soplido sincopados, las /f/ y /b/ alternadas en la frase de Dickens, como una mimesis de la respiración, si no tuviéramos enfrente la aliteración mucho más explícita, incluso intrusiva, que encontramos en la traducción de Loreau: «[…] fenêtre du palier, une mèche fumeuse, flottant dans un verre où ces mots», /f/p/m/f/f/v/m. Sin el efecto retrospectivo de la traducción sobre el original dickensiano del cual es un *souvenir*, un memento presentado para hacernos pensar sin el efecto de formación retrospectiva, sin el aliento esclarecedor, enardecedor, que la traducción sopla sobre las brasas del original, esta mimesis de la inspiración sería casi invisible, inaudible-insensible. Así pues, Loreau logra lo que la joven atragantada, de cara inflamada e hinchada no puede, y lo que Dickens tal vez no quería lograr: insuflar la voz en la prosa, en la letra, de Dickens, a fin de tomarla prestada como base para su propia voz, para la voz que le provee a sus propias palabras. Claramente nos enfrentamos aquí a un pequeño drama de poder: el traductor provee lo que

la reticencia de Dickens, o de Esther Summerson, retendrá, y luego sacará de esa explicitación, de la revelación de los recursos oscuros del original, de la Cancillería de su potencialidad [*Chancery of its potentiality*], la riqueza y valor de la narración, del narrador, de la traducción.

Al mismo tiempo, esta traducción indiscreta se retrae de al menos un objeto inter- e intralingüístico que el texto de Dickens recuerda más claramente, y un poco menos modestamente. En el pequeño coro de voces plosivas que Loreau revela para sus lectores, y para los lectores de Dickens a través del francés, se oculta al menos una cosa. Cuando el «Peepy» de Dickens se convierte en «Pépy» en francés, perdemos no solo una letra, una /e/, sino también el registro semántico del «*peep*»* (y el ordenado mundo de los niños victorianos que «espían» [*peep*] a los padres, a las madres que escriben cartas a África, o la intimidad de unos padres o de una sociedad cuyos pecados nunca deben ser revelados). Perdemos el gesto reflexivo de nombrar al niño doblando el nombre de una letra plosiva, la letra /p/: /p/, /p/ [la letra /p/ se pronuncia, en inglés, como en castellano */pi/*]; como si el papel del pobre Peepy en la novela, más allá de ser la superficie sobre la que se inscriben moretones para mostrar la negligencia de la filantropía telepática de su madre, fuera la encarnación de la voz, el cierre de los labios que contornan el flujo de aire; ser un niño cuyo nombre también nombra la respiración interrumpida que crea significado, la amenaza a la vida y al aliento que implica esa interrupción que también da significado. Y por supuesto, ¿qué más podría ser un «Peepy», cuando se «asoma» en la prosa de Dickens por atrás de la modesta arrogancia de Esther Summerson, que el sutil objeto lingüístico y material, el «*pipi*» que escuchamos en inglés o en castellano (la edición de Alfaguara de 1987 conserva el inglés «Peepy»), pero no en el francés «Pépy»? ¿El «pipi» que, en tanto *corta* el aliento y en tanto objeto que porta la marca del corte de este, en tanto objeto que ahoga o atraganta, lleva y expresa el fin explosivo y el origen de la voz del escritor? Aquí se desarrolla, sumergido, un drama más relevante y más general: la dispersión del concepto de traducción, ahora leyendo retrospectivamente la aliteración de Dickens en un inglés traducido de vuelta desde el francés de Loreau, pero que se devela ahora en su capacidad de producir suficiente registro semántico –la explicación de la prosa aliterativa de Dickens– solo por medio de efectos no-semánticos que caen completamente fuera de la prosa de Dickens, incluso de su lenguaje –pero también del de Loreau–. Necrofilología: el amor, el excesivo y hasta redundante amor por la letra/carta muerta sobre la cual se sostiene la «vida», o en donde toma

su forma; sobre la cual, en la cual, se basa o se expresa cualquier política que se orienta hacia el concepto de vida: la vida del individuo, la vida colectiva, la del estado, una vida que determina a la conciencia, la «buena» vida, la vida «productiva», la vida en común, e incluso la vida «precaria».

Traducción como crítica

¿Cuáles son las consecuencias de este desplazamiento de la «identidad» por la «traducción», cuáles son sus costos, cuál es su genealogía, cuáles son sus circunstancias condicionantes y qué es lo que produce la necrofilología de la traducción? Hasta ahora he tratado de indicar algunos de los modos en que el principio de identidad que subyace a la razón suficiente también condiciona la teoría del valor presente en la novela de Dickens. Al traducir los pequeños dramas, y los dramas más grandes pero ocultos, semiedípicos de la traducción al lenguaje que ofrece *Bleak House* –el lenguaje de la corte de Chancery, de oculta riqueza esperada, expuesta, ganada y perdida– al traducir la traducción de esta manera, quiero mostrar las alternativas que puede ofrecer la prosa de Dickens, en un primer registro literario.

Es determinante el papel que desempeñó Marx al desafiar, por medio del débil o herido concepto de traducción, la figura filosófica de la *identidad*. Por «figura filosófica de la identidad» me refiero a un sistema que a estas alturas nos es familiar, que abarca afirmaciones acerca de la identidad del objeto material (una taza es una taza; esta taza que estoy señalando o que encuentro en la escalera es ella misma y nada más: incluso el *surplus* semántico ofrecido por la pequeña nota adyacente acerca de las «aguas de Tunbridge» es concebido como excedente solo en relación al objeto idéntico a sí mismo), de los objetos mentales o conceptuales («la taza de los Jellybys es una señal o testigo [*token*] de los valores de la clase media»), y de sus relaciones (de referencia, inclusión, de mayor o menor abstracción). Llamar a esta figura «sistema» significa que entre estos tres tipos de «cosas» u «objetos» podría hallarse una suerte de perspicua serie de intercambios, una gramática, una máquina traductora. Es esta concepción maquínico-orgánica del sistema de objetos lo que la necrofilología de Marx desafía. La historia comienza en mi próximo capítulo, en el que retomaré el interés inicial de Marx en la tradición democriteana, y en particular analizaré el papel que desempeña Lucrecio en el cuarto de los *Cuadernos sobre filosofía epicúrea* de Marx, compuesto alrededor de 1839 mientras preparaba su tesis doctoral.

Pero por ahora permítaseme tratar de aclarar la relación entre lo que llamo necrofilología y la forma bastante especial de *traducción*, más debilitada pero más abarcadora, que se encuentra en la naturaleza de las cosas de Marx. Tomemos este famoso ejemplo, en el cual se tematiza un cierto tipo de traducción. Se extrae del primer volumen de *El Capital* y proporciona un léxico y una gramática para expresar el extraño carácter social de las *cosas* –no de *todas* las cosas, sino de esa subclase de objetos manufacturados y en circulación que Marx denomina mercancías–. Primero el alemán de Marx, luego la traducción inglesa de Moore y Aveling, de 1887, reimpresa y todavía en amplia circulación, y a continuación la traducción de Pedro Scaron:

> Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Thätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z.B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Waare auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waaren gegenüber auf den Kopf, und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne[32].
>
> (It is as clear as noon-day, that man, by his industry, changes the forms of the materials furnished by Nature, in such a way as to make them useful to him. The form of wood, for instance, is altered, by making a table out of it. Yet, for all that, the table continues to be that common, every-day thing, wood. But, so soon as it steps forth as a commodity, it is changed into something transcendent. It not only stands with its feet on the ground, but, in relation to all other commodities, it stands on its head, and evolves out of its wooden brain grotesque ideas, far more wonderful than «table-turning» ever was).

---

[32] Karl Marx, *Das Kapital*, 3ª ed. (Hamburgo: Meissner, 1883), pp. 47-48; la traducción al inglés es de la edición de Moore y Aveling de *Capital*, pp. 41-42. No ha pasado desapercibido que la mayor transformación de este pasaje, entre la primera y la segunda edición de *Kapital*, se refiere a cómo Marx se expresa con respecto a la certeza de los juicios sobre la diferencia entre la mera materia y su forma mercantil. Con la segunda edición, *sinnenklar* entra en escena, y entra para quedarse. Reemplaza esta formulación:

> Als blosser *Gebrauchstwerth* ist sie [eine Waare] ein sinnliches Ding, woran nichts Mysteriöses, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, dass ihre Eigenshaften menschliche Bedurfnisse befriedigen oder dass sie erst als *Produkt* menschlicher Arbeit diese Eigenschaften erhält. *Es liegt absolut nichts räthselhaftes darin* [mi énfasis; el español sería algo como «No hay nada desconcertante acerca de…»], daß der Mensch durch seine Thätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z.B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als *Waare* auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waaren gegenüber auf den Kopf, und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne (36).

> (Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar)*.

La transformación que describe Marx –la alteración, *Verwandlung,* de la mesa de mera cosa a mercancía– es notoriamente intratable. La rodean y la defienden formulaciones reflexivas (*sich verwandeln,* se transforma a sí misma) y una vívida tropología teatral (*auftretten,* dar un paso adelante y también subir al escenario: la mesa sube al escenario, da un paso adelante vestida de mercancía; y baila, da volteretas, lanzando las patas al aire, pies por cabeza); el pasaje coquetea con la paradoja (la mesa de Marx se vuelve tanto *sinnlich* como *übersinnlich*). Y la circunstancia que describe esta sección de *El Capital* es, aunque primaria y en cierto modo mítica, excepcional: no todas las cosas siguen necesariamente el camino «patas-arriba» que abre y ofrece la mesa de Marx. (Dicho de mejor manera: todas las cosas necesariamente *pueden* seguir este camino. «Cosas» en este sentido más amplio significarán no solo artículos manufacturados que llevan el misterioso y abstracto sello del valor del trabajo, sino todos los artículos que pueden entrar en circulación y que, por lo tanto, adquirirán un sello de valor traducible a tales misteriosos y abstractos términos comunes. Por ejemplo, eventos, afirmaciones, objetos naturales, etcétera).

Digamos que esta mesa danzante *solo* se diera entre la confusa variedad de objetos imaginarios y animales quiméricos. Diríamos que viene de las «regiones nebulosas del mundo religioso» (*die Nebelregion der religiösen Welt*, «las neblinosas comarcas del mundo religioso», tr. Scaron) y, en este sentido, no tiene cabida entre los objetos materiales sólidos y útiles que conforman nuestro mundo de trabajo diario. Es real, pero estrictamente solo en la forma en que la figura de Venus, por ejemplo, es real. Podemos predicar ciertas cosas sobre tales entidades que tienen tal o cual función en las sociedades, que representan tal o cual concepto, como «amor» (Venus es amor), o la potencia

* Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política.* Libro I, «El proceso de producción del capital». Trad. Pedro Scaron (México D. F.: Siglo XXI, 2008), p. 87.

indiferenciada de la mente, sobre la cual la evidencia de los sentidos imprime fantasmas de lo que ya estaba allí potencialmente (Aristóteles: la mente o el alma, *nous* o *psyche*, es una tablilla de cera, una *tabula*, una mesa y una tableta); que tienen estas o aquellas características para algunas personas en uno u otro momento; que «bailen» o «den un paso adelante», o que den volteretas entre otras entidades del mismo tipo, para estos fines o para aquellos, en contextos variados. La inmensamente influyente imagen mental de Marx se mueve de un mundo a otro; la traducción que el objeto de madera experimenta es el vehículo que transporta la más amplia transformación de un mundo en otro. Para decirlo un poco más formalmente: la alteración, *Verwandlung*, de la mera sustancia material («madera»), a una forma útil («mesa»), y luego a una forma intercambiable (la mercancía, «mesa a ser valorada en relación con otros productos manufacturados»), también conlleva otras tres alteraciones: el mapeo del mundo de las sustancias en el mundo de las mercancías, la duplicación del dispositivo para esta «alteración» en trabajo, y la producción de otra cosa, llamémosla un principio de especulación, que capta la totalidad de este proceso de «movimiento» y «alteración». La primera está implicada en la antigua concepción de la sustancia material como potencialidad, en este caso potencialidad de su entrar-en-circulación; la segunda, correspondientemente, en la concepción igualmente antigua de los estados de cosas como potencialmente pensables o disponibles para la conceptualización. La tercera puede ahora ser reconocida como otro producto, sensible e insensible, que guía residualmente este argumento marxiano tardío desde su prehistoria en el sistema hegeliano. Proceder por estos tres caminos o estos tres mecanismos de traducción significa seguir un único camino, que es inmanente a los tres.

Las formulaciones reflexivas que encontramos en este punto en *El Capital,* hacen que trabajo y especulación o pensamiento coincidan, o hasta sean sinónimos: el movimiento indeterminado que va desde el uso transitivo de *verändern,* «cambiar», como en «el hombre cambia la forma de la madera», hasta la forma impersonal *wird verändert*, y de este al reflexivo *sich verwandeln*, captura en el nivel sintáctico la tesis que sostiene uno de los pilares importantes del argumento de Marx: que la estructura de determinación no es solo un principio epistemológico sino también ontológico. No es solo este o aquel objeto manufacturado que entra en escena, habiéndose vestido casual, fortuita o deliberadamente con los místicos ropajes del valor de cambio. Todo objeto en tanto tal está inmanentemente vinculado con su aparecer como objeto socialmente intercambiable, incluso cuando no ha sido (aún) manufacturado

literalmente. La transformación (*Veränderung, Verwandlung*) de materia prima a materia-para-el-pensamiento, de cosa a objeto, devela la dimensión social del objeto, hace patente e ilumina, como desde dentro del objeto, como con una vela que le colocamos al recuerdo-taza que conservamos circunstancialmente, la marca de sociabilidad o intercambiabilidad que el objeto comprende.

Hay pocas sorpresas hasta ahora. Este relato puntual y sintomático del pensamiento de Marx lo posiciona firmemente en la línea de Spinoza y Leibniz. Él es el gran precursor de Badiou y Meillassoux; es un ontólogo orientado a objetos, *avant la lettre*. De lo que habla Marx cuando habla de cosas –no solo de las mercancías, como hemos visto– es de un mundo de razones suficientes y determinadas en última instancia. Más allá de los mecanismos sintácticos que acabamos de ver, la imagen mental que nos ofrece Marx funciona conceptualmente con la condición de que algo lleve el nombre de «mesa» a través de estas transformaciones, tanto gramaticales como conceptuales, históricas. Un término, «mesa», se usa para designar un objeto de manera rígida, para todas sus posibles transformaciones en diferentes mundos: es un objeto-de-pensamiento que funciona como lo haría un nombre propio y, de esta manera, en la medida en que es idéntico a sí mismo en cualquier número de mundos en los que podría *significar* algo diferente es, como diría Badiou pensando en Platón, ideal y subsistente. (Será la tarea de mi capítulo final sobre «Materias incontables» presentar más explícitamente los pasos de esta idealización del nombre propio y dar una idea de sus límites críticos). Ninguna mesa realmente existente, ninguna instancia del concepto «mesa» requieren de presentación: el término «unicornio» o el nombre «Venus» tendrían la misma función, ya sea que existan o no tales animales, dioses o planetas; lo mismo para las letras que forman la palabra «mesa», reorganizadas para presentar nada más que la forma aritmética de una secuencia; lo mismo valdría cualquier letra, llamémosla variable, que pueda representar ese conjunto de letras («la letra "M" representa la serie de letras "m-e-s-a", y la serie "a-s-m-e", y así adelante, etc.»). Sobre tal «mesa», nada se puede decir, no se puede ofrecer ningún predicado; no es más que la necesidad de la designabilidad, y en este sentido es incluso algo otro que una *haecceidad.* La realidad de esta «mesa» es analítica: una mesa es una mesa, o «mesa» es «mesa», y la forma de estas dos proposiciones, una acerca de un objeto del mundo real, y la otra acerca de una señal o testigo [*token*] u objeto mental, es idéntica. Puede haber traducción entre mesa y «mesa» con la condición de que esta identidad formal esté asegurada.

Pero aun así, dice el argumento de Marx, uno tiene que explicar por qué el conjunto particular de determinaciones, –*predicabilia*– que he mencionado que afecta notoriamente a esta «mesa», se predican de ella a lo largo del tiempo. (Estas determinaciones, y otras, siguiendo un mapa que cambia con nuestro uso). Marx usa el lenguaje de la teología y del misterio para describir el surgimiento de la extraña sociabilidad de la mercancía, pero de hecho está transfiriendo ese lenguaje desde otro lugar en su argumento, un lugar en el que se negocia el estado ontológico de este objeto. Pues la mesa de Marx no es *cualquier* mesa, claramente. (O mejor dicho, *sí es* cualquier mesa, tal y como Marx nos lleva diciendo, y la cuestión tendría que saltar a la vista, tendría que ser del todo y meridianamente clara, clara para los sentidos). Sabemos, recordemos, que Marx está sugiriéndonos que *esta* mesa es algo más, que conlleva el exceso de sentido, la forma *übersinnlich* de otra cosa, la forma de mercancía. Este es el sentido más primitivo de lo económico.

Pero también se está cometiendo, según vemos, una agresión fundamental al principio de identidad: una mesa no es una mesa; «mesa» no es mesa. (¿Será el no-ser-mesa una plusvalía, aunque sea mínima, que se adhiere también al objeto, una diferencia indiscernible, un mínimum ontológico?) Este *mínimum* ontológico avanza en el argumento de *El Capital* desde dos ámbitos discursivos vecinos, con atributos contradictorios. La genealogía filosófica de la noción es, como ha sostenido Helmut Reichelt, hegeliana, un compromiso más o menos directo (Epicuro puede intervenir) con secciones de la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, la mesa de Marx lleva una marca adicional: la expresión *sinnliche übersinnliche* proviene del *Fausto* de Goethe (Mefistófeles da un paso adelante, *tritt auf*, y le dice a Fausto acerca de Margarete: «Tú, sensual seductor, más allá de lo sensual, / Una Magdalena te guía por la nariz, veo» (Du übersinnlicher sinnlicher Freier, / Ein Mägdelein nasführet dich [1.16, 3235-36])[33]. Aquí están en juego, entonces, los espectros de una tradición filosófica y literaria a la que el texto de *El Capital*

---

[33] Georg Stamatis, «Über einige Goethes *Faust* entlehnte Marxsche Wendungen». En *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, Neue Folge 1998, pp. 235-238. Véase también la discusión de este pasaje en Helmut Reichelt, «Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality». En Werner Bonefeld y Kosmas Psychopedis (eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism* (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 31.

Reichelt, el defensor más vigoroso e influyente de una lectura altamente hegeliana de esta sección de *El Capital*, ve aquí la huella de un compromiso anterior con Epicuro, a través de un pasaje de la *Lógica* de Hegel. Ver su *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Fránfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1970).

rinde homenaje, en la que se basa, y a la que hace referencia para ilustrar o entretener a sus lectores. Que tales espectros alusivos agreguen un *surplus* de sentido –*Sinn*– al argumento es incuestionable; que este sentido excedente sea el análogo formal, la *traducción*, del misterioso excedente que la mesa adquiere cuando se vuelve una mercancía es más que probable. Notemos la repetición de la palabra *Sinn*. Primero escuchamos que la afirmación apodíctica «una mesa es solo una mesa» *ist sinnenklar* (una frase que Marx agrega en las últimas ediciones alemanas en lugar de la original «[no hay] nada misterioso en absoluto» [*es liegt absolut nichts rätselhaftes darin*], erróneamente traducida por Moore y Aveling como «clear as noon-day», «claro como el mediodía», probablemente por una mala interpretación de *sinnenklar* como *sonnenklar*). Escuchamos que la mesa es «ein ordinäres sinnliches Ding», una cosa cotidiana e intrascendente como una taza o una mesa; y que el objeto transformado es, al contrario, «ein sinnlich übersinnliches Ding», una cosa o un objeto que brilla como con la luz de una vela flotante, o que lleva en la piel o en la superficie una inscripción o un moratón (como el pobre Peepy) que lo cambia de un objeto doméstico ordinario completamente consumido por su *presente*, a un «presente», que agrega a la función excedente de la lámpara la plusvalía cultural o psíquica del *souvenir*, o del objeto curioso, o como en la mesa de *El Capital*, la plusvalía de una referencia al canon literario o al filosófico. Los dos últimos usos del *Sinn* se refieren a la mesa: cosa, primero, de madera, ordinaria, sin sentido; luego animada, misteriosamente habitada por la forma de la mercancía; o dirigida por la nariz como un amante es dirigido por una Magdalena hacia ese mundo numinoso; o iluminado desde dentro por la llama de la plusvalía. Y el primer uso, *Es ist sinnenklar*, se refiere, impersonalmente, metalingüísticamente, al argumento que reúne la mesa ordinaria y su correspondiente forma de mercancía, y a los lectores del argumento –esto es y resulta claro, claro como el sol a mediodía, claro para los sentidos, es y está claro que el argumento, este argumento concerniente a la forma de mercancía, y este ejemplo-mesa, son claros para vuestros sentidos, para los sentidos del lector–. Sería correcto detectar aquí una iteración de la división tripartita de «objetos» con la que comenzamos: el objeto material, el objeto mental, su relación o relatividad. Y sin embargo aquí, en este punto, en el punto de máxima inflexión en el arco de *El Capital* y en el arco de la recepción cultural de *El Capital*, *qué es* lo que añaden estos sentidos espectrales a la mesa del *El Capital*, qué diferencial indiscernible o *minimum* gana para distinguirse de la mesa material ordinaria –eso no está claro en absoluto–.

Aquí, tal como ocurre en nuestras traducciones de *Bleak House,* un principio de traducción entra en liza con el principio de suficiencia y con el de identidad –y este «conflicto» está indicado e introducido en la mala traducción que acabo de remarcar del primer uso impersonal, metalingüístico del *Sinn* como *sinnenklar*, su traducción por «claro como el mediodía», de claridad meridiana. *Sinn* cubre los registros semánticos de «sentido físico» (gusto, tacto, vista, sonido, olfato) y de significado, *Sinn*, tal como el *sense* en inglés, o de hecho el «sentido» castellano–. Marx se refiere, a través de la cita oculta de Goethe y su compromiso con Hegel, a ambos sentidos de *Sinn,* sentido: al Fausto sensualista incitado por Mefistófeles, y a la mera sensual inmediatez de las páginas introductorias de la *Fenomenología* de Hegel. Pero aquí, justo aquí, también tiene lugar la transformación de una «mesa» en algo más u otro que una mesa, porque lo que provoca el excedente de sentido, *Sinn*, no es algo que pertenece a los sentidos, *Sinn*. «Sentido», *Sinn*, es al mismo tiempo «un sentido» *y* aquello que, sin pertenecer a los sentidos físicos, produce en lo sensible un exceso de sentido que no es del orden de los sentidos. *Incipit materia:* la «misteriosa» danza del objeto, de la mera mesa, se anuncia en *El Capital* y en sus legados. En esta medida, pues, la mala traducción, sintomática, de *sinnenklar* como «claro como el mediodía» hace un mejor trabajo crítico que el propio texto de Marx; es, en tanto error, más preciso que *El Capital*, o que la traducción neutral en inglés «perfectamente claro» o «completamente claro» (Scaron: «de claridad meridiana»). Pero la fortuna del error no es la totalidad del asunto (ni tampoco es inesperada: podemos encontrar observaciones similares en Jorge Luis Borges, en Walter Benjamin, en Freud, en Paul de Man). La antinomia de la necrofilología, si quisiéramos imaginarla por analogía con la formulación de Nietzsche de «Nosotros, los filólogos», consiste en esto: el tiempo de lo que Adorno llama «la mirada de largo alcance, contemplativa, ante la que se despliegan –o develan– los hombres y las cosas [*Dinge*]», el tiempo en el que evaluamos, valoramos o tratamos de entender este o aquel objeto, nunca se cierra. Como el objeto mismo nunca se cierra –espacialmente, conceptualmente, como una señal o testigo [*token*] en un sistema él mismo sujeto a traducción–. «Este o aquel objeto» puede ser un objeto material, mental o el tipo de objeto que expresa la relación entre estos dos. Debe ser un objeto como el «nosotros» que acabo de evocar; como la mesa, la taza; debe ser un concepto como «clase» o «capital». Una traducción (ulterior), y por tanto una división ulterior entre el *sentido* y el *sentido* del objeto, siempre es posible. Después de Marx, las cosas sufren necesariamente

contingencias y posibilidades que una traducción ulterior podría revelar, traducciones eventuales que bloqueen a estos objetos defectivos de incorporarse a otros objetos o sujetos similarmente defectivos e incoherentes. Esta pasión es lo que nosotros llamaremos *materialismo.*

Un breve mapa del camino

Mis capítulos se mueven por el trabajo de Marx y de algunos de sus lectores –selectivamente, por supuesto–. En el capítulo I, «De la naturaleza de las cosas de Marx», comienzo con el primer encuentro de Marx con *De rerum natura* de Lucrecio, cuando Marx preparaba su tesis doctoral. El verso «acrobático» de Lucrecio impresiona al joven Marx, pero lo que le queda y forma lo que Althusser podría haber llamado una corriente subterránea dentro de la obra de Marx, es la imbricación distintiva de las cosas del poeta romano, *res*, con la cuestión de la expresión poética y con la expresión de lo que viene a llamarse subjetividad. En el transcurso de la carrera de Marx, la lógica contingente que sustenta la concepción de Lucrecio de esta dinámica imbricada decanta en el tratamiento que Marx hace de los objetos en general, de los nombres propios y de las identidades. *El Capital* –y el capital– producen objetos: cuáles objetos, cómo estos disuelven los modelos de identidad clásicos, incluso dialécticos, qué marcos analíticos comandan: estos son los temas que trato en el capítulo 2, «Capital, catástrofe: los "objetos dinámicos" de Marx». Aquí me interesa primeramente la crítica de Marx a la forma lógica de las declaraciones clásicas de la economía política («la identidad del consumo y la producción»). La variedad de nombres, objetos y disciplinas que los respaldan, proporcionándoles condiciones de inteligibilidad y subsistencia y quitándoles coherencia y legitimidad, depende de dos nombres, y de los mixtos y contradictorios tipos y principios de identidad que históricamente se les atribuyen: Marx y Spinoza. En el capítulo que sigue, sobre «Necrofilología», planteo el problema de la equivalencia planteada en la teoría del valor de Marx. Me enfoco en la contingencia ontológica que está en el núcleo del concepto de equivalencia general: cualquier objeto, producido por el trabajo humano o naturalmente, puede revelarse a lo largo del tiempo como portador de valor y, por tanto, puede operar como una mercancía: por esta razón, insisto, *cualquier objeto* puede pasar a ocupar, según leyes que no están en el objeto ni se dan necesariamente, el rol de mercancía, y desde allí el rol soberano de equivalente general. «*Bartleby the Scrivener*» de Melville, relato escrito

desde el nexo íntimo de lo que se convertiría en la capital global, Wall Street, y la traducción de Borges, «*Bartleby, el escribiente*», me ayudan a mostrar cómo esta determinación contingente cambia la cuestión de la abstracción, para acabar acercando el análisis de Marx sobre la equivalencia a la figura y dinámicas de la traducción. Que el extraño objeto de Melville –Bartleby: un hombre sin ningún valor, un «desperdicio», pero también un ejemplar de la humanidad– constituya el límite interno de los conceptos de capitalismo cognitivo y financiero, hace que esta «historia de Wall Street» (subtítulo del relato) se convierta en la historia de la «humanidad»; que la singularidad irreductible de cualquier mercancía se traduzca a la forma general de valor; y que la historia de un cualquier-escribiente se traduzca en la crónica de la subjetividad y sujeción modernas.

«Moderna». Término indudablemente problemático, controvertido. Lo consideraremos inteligible en tres marcos históricos diferentes. En primer lugar, el análisis de Marx de los fundamentos contingentes del valor de los objetos y de la coherencia de las identidades no puede ser más que moderno; esto es, el resultado del desarrollo de las formas de valoración, extracción, producción y consumo que *El Capital* analiza en relación con el modo capitalista de producción. Pero en segundo lugar, las declaraciones de Marx (y de Melville) sobre la «modernidad» de la crítica de la forma intrínseca del valor son más amplias: se refieren a la coherencia del *concepto* de identidad –sin restringir su alcance a la época de los modos de relación capitalistas–. Y en tercer lugar, y más importante, ambos argumentos, los dirigidos al momento histórico del capitalismo y los que buscan un concepto más amplio de identidad, deben ser entendidos mediatamente no solo como fuentes, sino también como productos de marcos históricos y discursivos *contemporáneos.* (La historia de Melville sobre Wall Street es «modernizada» en, y por, la imagen de finanza global que ofrece HSBC: una diferencia absoluta, un «desperdicio» puro (Bartleby), crea y se transforma en valor).

La segunda parte de *De la naturaleza de las cosas de Marx* aborda esta forma «mediata» de entender las cosas que el trabajo de Marx nos entrega. En el capítulo 4, «La escena originaria de la teología política», muestro cómo los conceptos correlativos de objeto dinámico (capítulos 1 y 2) y de abstracción contingente (capítulo 3) que encontramos en Marx toman forma en su mediación contemporánea principal; esto es, en la sugerencia de Freud de que el «Yo» –un principio de identidad, de subjetividad, de proyecto e intención, etc.– surge en el punto de conflicto y contacto entre la soberanía y

el inconsciente. «Wo Es war, soll Ich werden», escribió famosamente Freud, una frase derivada, según sugiere el capítulo, de la respuesta de Schiller a una forma anterior de teología política. El capítulo 5, «Adorno y la dialéctica humanista», se relaciona con lo que llamo los «objetos dinámicos» de Marx y lo que Adorno llama la «imagen dialéctica». Tomo el lenguaje del *exilio* –llevado a una consecuencia filosófica extrema en la escritura de Adorno– para proporcionar una rearticulación definitiva de la noción de «dialéctica», y también de la manera en que debemos entender hoy cómo los objetos (conceptuales, materiales) y las identidades son producidos, moldeados, valorados y puestos en relaciones (políticas, económicas) y fuera de ellas. El capítulo concluyente del libro, «Materias incontables», busca mostrar cómo las críticas contemporáneas más importantes de la mediación –que se encuentran en el trabajo de Meillassoux y Badiou– reinstalan una forma de humanismo de especie camuflado por un procedimiento de abstracción matemática que Marx (y Melville) ya han puesto en cuestión, como sugerí en el capítulo 3. Aquí –y volviendo a la imbricación distintiva de las *cosas* con el tema de la *expresión poética* y con la expresión de lo que se denomina *subjetividad* que tanto cautiva a Marx del poema de Lucrecio– son John Donne, Pablo Neruda y, nuevamente, Freud quienes nos brindan una descripción contemporánea del fetichismo desteologizado sobre el cual construir un proyecto político-crítico a partir de los escritos de Marx.

I.
Necrofilologías

1. De la naturaleza de las cosas de Marx[34]

Esta *potestas,* este *declinare* es la obstinación, la tozudez del átomo, el *quiddam in pectore* de este; no indica sus relaciones con el mundo en cuanto relaciones entre un mundo mecánico y un individuo suelto desgarrados entre sí.
Así como Zeus creció entre las atronadoras danzas guerreras de los Kuretes, así aquí el mundo crece bajo los sonoros embates combativos de los átomos.
Lucrecio es el poeta épico auténticamente romano, pues canta la sustancia del espíritu romano.

(Diese *potestas*, dies *declinare* ist der Trotz, die Halsstarrigkeit des Atoms, das *quiddam in pectore* desselben, sie bezeichnet nicht ihr Verhältnis zur Welt, wie das Verhältnis der entzweigebrochnen, mechanischen Welt zum einzelnen Individuum.
Wie Zeus unter den tosenden Waffentänzen der Kureten aufwuchs, so hier die Welt unter dem klingenden Kampfspiel der Atome.
Lukrez ist der echt römischer Heldendichter, denn er besingt der Substanz des römischen Geistes).

Karl Marx, *La filosofía epicúrea.* Cuaderno IV

«No hace falta decir que no se puede hacer sino un pequeño uso de Lucrecio» [*Es versteht sich, dass Lucretius nur wenig benutzt werden kann*][35].

[34] Las traducciones son proyectos ingratos, por lo que son de agradecer siempre y profundamente. Despiertan a la vez necesarias soledades y sociedades defectivas. Tal fue el caso, extremado, del texto que presentamos en este capítulo, que tradujeron Claudio Aguayo Bórquez y Miguel Carmona Tabja; traducción que comentaron y corrigieron minuciosamente a continuación Blanca Fernández García y Antonio Gómez, y que por último revisó el autor, que se permitió además corregir, explicitar y en casos extender el análisis que ofrece la versión inglesa. Entre mano y mano, al pasar de una versión a otra, el texto ha sufrido declinaciones que ninguno de los traductores suscribiría, y que tal vez sean, por qué no, una versión íntima de la lógica entre aleatoria y determinada que instala en el seno de la filosofía occidental el encuentro entre Marx y Lucrecio. La versión inglesa: «On the Nature of Marx's Things». En Jacques Lezra y Liza Blake (eds.), *Lucretius and Modernity* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 125-143.

[35] Karl Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy*. En *Marx/Engels Collected Works*. (Nueva York: International Publishers, 1927), v. 1. El alemán está tomado de *Marx-Engels Werke*. (Berlin: Dietz Verlag, 1968), B. 40, p. 145. La lectura de Lucrecio hecha por Marx, de la edición de 1801, Lepizig, preparada por H. C. A. Eichstädt, se publicó en la edición de Gilbert Wakefield y Richard Bentley, 1796-1797. Citamos por la traducción castellana de Wenceslao Roces, Carlos Marx, «La filosofía epicúrea. Cuaderno IV». En *Escritos de juventud* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982), p. 121. Sin embargo, la traducción de la frase «*Es versteht sich, dass Lucretius nur wenig benutzt werden kann*» no aparece en la versión de Roces.

Así, a modo de prefacio o profilaxis, abre el cuarto de los *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea* que redacta Marx alrededor de 1839, cuando prepara su tesis doctoral. Sigue una larga lista de citas del *De rerum natura*, y a continuación Marx pasa a hacer uso, precisamente, de Lucrecio –sirviéndose de él como antagonista principal de Plutarco, en la larga batalla cuyo premio será la misma tradición epicúrea–. En estas notas tempranas, informales, que borronea el joven tesista, pende de un hilo la recepción de Lucrecio; se asoma en ellas (sin llegar del todo a cobrar forma, sin fijarse, sin persistir), lo que Althusser definirá como la «corriente subterránea» del materialismo del encuentro. Brota esta corriente y luego, en el transcurso de los próximos veinte años, se ve recanalizada o resumergida[36]. Surge momentáneamente una aproximación a la mediación que choca con la mecánica, la economía, del *uso*, para encontrarse traducida, de forma nunca totalmente satisfactoria, primero en el gran léxico hegeliano que desarrollan el joven Marx y sus maestros, y luego en el lenguaje de la economía política. ¿Qué uso se le puede dar a una cosa? ¿En qué sentido Lucrecio es algo que pueda ser *usado*?

Marx lo plantea de la manera siguiente. Cito por la traducción castellana de Wenceslao Roces:

> Así como en la primavera la naturaleza se tiende desnuda, mostrando todos sus encantos, como segura de su victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño yo [*sein kleines Ich*] bajo la nieve y el hielo de la moral. Cuando vemos a un individuo medroso y encogido, que se arropa tembloroso, involuntariamente nos sentimos también nosotros temerosos y acobardados. En cambio, ante el espectáculo [*Anblick*] de un acróbata que, vestido de vivos colores, salta en el aire, nos olvidamos de nosotros mismos, parece que quisiéramos salirnos de nuestra propia piel [lit.:

[36] Louis Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro». Trad. L. Alegre Zahonero y G. González Diéguez. En *Para un materialismo aleatorio* (Madrid: Arena Libros, 2002), pp. 31-71. Para la versión en inglés consúltese *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, ed. François Matheron y Oliver Corpet. Trad. G. M. Goshgarian (Nueva York: Verso, 2006), pp. 163-207. He encontrado más esclarecedor a Vittorio Morfino, *Plural temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* (Leiden: Brill, 2014). Morfino centra su análisis en el encuentro entre Spinoza y Lucrecio (le interesa la versión algo posterior de la lectura marxiana de Lucrecio): «Es quizás este primado del encuentro sobre la forma –escribe Morfino– el que Spinoza contrapone, a través de Lucrecio, al universo ordenado jerárquicamente mediante esas formas» (p. 86). El evento del encuentro provee a Morfino los notables medios para describir cómo diferentes órdenes de temporalidad son característicamente articulados de forma no sistemática (o mejor, relacionada) en la tradición materialista que él analiza.

sintiéndonos elevados, *erhaben*] y respiramos más hondo, como dotados de una fuerza superior [*allgemeine Mächte*]. ¿Quién se siente más libre, más animado por el estímulo moral [*sittlich*]: el que sale de la escuelita de Plutarco, cavilando en torno a la injusticia de que los buenos pierden con la muerte los frutos de su vida, o quien ve colmada la eternidad, escuchando la voz intrépida y tonante del poema de Lucrecio?[37]

Estas son líneas maravillosas. Me permito ofrecer una traducción más literal de las frases que me ocupan:

(Wenn wir ein ängstlich-zugeknöpftes, in sich geducktes Individuum sehn, so greifen wir unwillkürlich nach Rock und Schnalle, sehn, ob wir auch noch da sind, und fürchten uns gleichsam zu verlieren. Aber beim Anblick eines bunten Luftspringers vergessen wir uns, fühlen wir uns über unsre Haut erhaben als allgemeine Mächte und atmen kühner).

Cuando vemos un individuo [...] involuntariamente nos aferramos al abrigo y al broche, para aseguramos de que estemos aún aquí, como temerosos al igual de perdernos a nosotros mismos. Pero en la visión [*Anblick*] de un acróbata intrépido, nos olvidamos de nosotros mismos, sintiéndonos elevados [*erhaben*] por sobre nuestras propias pieles, como fuerzas universales [*allgemeine Mächte*], y respiramos audazmente.

Destaca el entusiasmo de Marx por los versos «intrépidos», «acrobáticos» de Lucrecio y por la interpretación «infinitamente más filosófica de Epicuro» que la que ofrece el invernal Plutarco. Admiramos al «dueño y señor poético del mundo»; nos «olvidamos de nosotros mismos»; en los versos de Lucrecio, lo que tenía de «pequeño» nuestro «Yo» se olvida, y se expande para llenar el vertiginoso vacío bajo el acróbata. Los versos de Lucrecio danzan peligrosamente por encima del mundo de las cosas, dice Marx. Parece innegable la pulsión de identificación que late tras las frases del joven Marx: si bien en su poema, Lucrecio canta la catástrofe marítima, el naufragio que observa el filósofo desde la ecuánime orilla, *suave mari magno,* aquí Marx pinta el mundo de las cosas y de sus estados, y, por encima de este, un mundo de giros poéticos acerca de ellas, y de proposiciones articuladas tanto poética como filosóficamente, concernientes y relativas al mundo de las cosas. ¿Desde qué ribera y en qué disposición anímica escribe el joven Marx? Y ¿cómo hará uso en sus escritos de Lucrecio, que es fuente de su canto? Será sin duda un uso de carácter discursivo, cuyas figuras buscan dibujar, en paralelo y celestialmente, el camino parco e invernal que siguen en el mundo inferior las meras cosas.

[37] Sigo la traducción castellana de Roces, Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 113.

Necesariamente buscará mantener en su firmamento las cosas celestes, y buscará la correspondencia o la analogía con las meras cosas de abajo. Alguna fuerza las conjuga y las separa, como si el arte poético lucreciano tuviera la doble pulsión centrífuga y centrípeta de la gravedad misma. Nos detenemos un instante para destacar lo incierto de la analogía que mueve el argumento y para subrayar cuán difícil resulta entender lo que significa, en este contexto, la ley física de la «gravedad». Digamos que fuera sinónimo, o figura, de «la referencia» o «la correspondencia» o «la continuidad», o que equivaliese a cierta regla de «paralelismo», siempre tendremos que tener en cuenta que cada uno de estos términos opera en su propio marco léxico-filosófico, y que estos prohíben las sinonimias y alejan o infectan las analogías. «La gravedad», decimos, amenaza siempre con hundir al acróbata, o al poeta, o al filósofo lucreciano; amenaza con precipitarlo desde el aire en el que gira hacia las cosas de abajo[38]. La analogía, sospechamos, opera en dos ámbitos: como figura poética, y por ende como parte del firmamento en el que se mueve el poeta (o el filósofo que busca parecerse a él: otra analogía, otra correspondencia); y como principio que rige la relación *entre* el firmamento y el parco e invernal mundo de las cosas con el cual el firmamento poético mantiene un parecido,

[38] La bibliografía de trabajos que conciernen a la lectura marxiana de Lucrecio no es corta, y la publicación de los ensayos de Althusser sobre el llamado «materialismo del encuentro» ha servido para complicar y profundizar considerablemente los estudios sobre el tema. Tengo en mente, entre otros, el trabajo de Antonio Negri; en esta línea, me ha parecido particularmente útil el ensayo reciente de Melinda Cooper, «Marx Beyond Marx, Marx Before Marx: Negri's Lucretian Critique of the Hegelian Marx», en Pierre Lamarche, Max Rosenkrantz y David Sherman (eds.), *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire* (Chicago: Open Court, 2011), pp. 127-149. Ver especialmente las observaciones de Cooper: «La temprana tesis de Marx y sus cuadernos sobre Lucrecio contienen su réplica filosófica más elocuente a la filosofía hegeliana del tiempo. En la tradición hegeliana, el tiempo siempre es mediado por las medidas cuantitativas del espacio y solo puede, por tanto, dar cuenta de la caída lineal de los átomos en el espacio –es por esta razón, contiende Marx, que para Hegel no es posible responder al shock del clinamen, y finalmente lo refigura en términos de la dialéctica entre espacio y tiempo–. En la filosofía de Lucrecio, Marx descubre algo que resiste los términos del análisis hegeliano –el clinamen introduce un desvío en la caída de átomos, un movimiento de la desviación absoluta a través de la cual es posible que el tiempo diverja de las mediaciones del espacio–. El clinamen, entonces, permite a Marx refigurar la resistencia en términos no dialécticos, como afirmación de una diferencia prioritaria y absoluta –una diferencia sin mediación posible–. Marx, sin embargo (como Negri), no se queda satisfecho con la teorización de esta noción de resistencia puramente disruptiva. Una vez que hemos descubierto al clinamen como diferencia sin mediación posible, insiste, tenemos que ir más allá, a una filosofía posible del tiempo y de la constitución […] Necesitamos descubrir como el clinamen mismo puede llegar a ser constitutivo de su propio mundo» (p. 144). Cooper, quien se centra en los aspectos temporales de la declination, está dialogando aquí con Francine Markovits, *Marx dans le jardin d'Épicure* (París: Éditions de Minuit, 1974) [*Marx en el jardín de Epicuro*. Trad. José Sarret Grau (Barcelona: Mandrágora, 1975)], entre las obras más influyentes acerca de la lectura marxiana de Lucrecio.

una correspondencia trémula, equilibrada apenas entre la fuerza que atrae y la que separa.

Podemos dar una primera respuesta –algo superficial, eso sí– a las preguntas que nos hacíamos acerca del «uso» de Lucrecio por Marx. En su lectura de Lucrecio, Marx parece autorizado por el vigor y la inteligencia del verso poético para extender sus propias alas literarias, y para entregarse a antítesis climatológicas, mitologías, antropomorfismos y símiles épicos: «Así como en la primavera la naturaleza se tiende desnuda –escribe–, mostrando todos sus encantos, como segura de su victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño yo bajo la nieve y el hielo de la moral». Marx saca a relucir un pequeño grupo de trucos poéticos y retóricos que hacen eco de la invocación de Venus, en la apertura del *De rerum natura*, donde se dice, como se recordará, que la *Aeneadum genetrix* es aclamada por la naturaleza *simul patefactast verna diei* «tan pronto como el rostro primaveral del día se hace manifiesto» o, según la traducción del abate Marchena, «al punto que galana primavera / La faz descubre»[39]. Pero las líneas de Marx también expresan un grado de ansiedad que sintomatiza el doble uso de la analogía, como figura poética y como principio conceptual. La emoción que le causa volar, por así decirlo, con Lucrecio, de captar una visión de la naturaleza cautivante y seductoramente desnuda, de olvidarse de sí mismo; todo esto remite a la familiar experiencia filosófica de sentirse-elevado, *erhaben*, sublimado, que alimenta la estética desde Longino en adelante. (Experiencia, por otra parte, que le interesa sobremanera al joven Marx, tanto como modo de expresarse poéticamente como para burlarse de los pensadores idealistas del entorno de Schiller, que abusan, según él, del concepto[40]). Para este joven

[39] Lucretius, *De rerum natura* (Oxford: Clarendon Press, 1966). Para una versión en castellano véase Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Edición de Agustín García Calbo, trad. abate Marchena (Madrid: Ediciones Orbys, 1984), libro I, 14-15, p. 91.

[40] De estas fechas es el epigrama «Hegel» del joven Marx, por ejemplo, en el que se queja de la brumosa elevación de los versos de Schiller y de Goethe. Ver Karl Marx, *Cantos para Jenny y otros poemas*, ed. Francisco Fernández Buey, tr. Francisco Jaymes y Marco Fonz (Barcelona: El Viejo Topo, 2000), pp. 118-119. La cuestión no es únicamente poética. En los apuntes sobre Bauer y Feuerbach que saca para preparar lo que hemos dado en llamar los «Manuscritos económico-filosóficos de 1844» hace pasar el discurso de lo sublime del lado de Bauer y de cierta escuela superficial e idealista que, «después de haber impuesto su superioridad sobre las sensaciones humanas y sobre el mundo, ante el cual, elevándose en sublime soledad sobre su trono, solo deja caer de vez en cuando de sus labios sarcásticos la risa de los dioses olímpicos [*nachdem sie ihre Erhabenheit über menschliche Empfindungen, wie über die Welt, über welche sie in erhabener Einsamkeit thronend*]; después de todos estos divertidos

Marx, leer a Lucrecio es encontrarse con lo que nos eleva-expone-constituye, que también nos amenaza con la pérdida de nosotros mismos, del sí mismo. El «pequeño Yo» expande, crece y se crece, para ocupar el espacio que quedaba vacío entre el acróbata y la superficie, entre el mundo de las figuras poéticas y el suelo invernal de las cosas; pero deja, casi diremos, de parecerse a sí mismo, de ser análogo a sí mismo. Podremos sentirnos «como» fuerzas universales cuando nos encontramos con los versos de Lucrecio, pero solo cuando hemos olvidado que *no lo somos,* que no *somos* tales fuerzas universales; la victoria de la primavera siempre cae en manos del invierno, para volver a escapar, derrotada y triunfante, y así sucesivamente. Nos hacemos con cierto tipo de disposición moral –*Sittlichkeit*– y con una mayor y creciente sensación de libertad, pero pagando con la moneda de esta exposición sublime y sublimante, y escudados tras el olvido necesario que produce la audacia de Lucrecio. Precisamente, ¿qué suerte de disposición moral es esta? y, más en concreto, ¿qué suerte de libertad es contingente en el olvido sublime?, y ¿qué necesitamos olvidar en función de alcanzar una disposición moral libre? Estas cuestiones son, ellas mismas, momentáneamente olvidadas, por la emoción que causa en el lector la victoria de Lucrecio sobre Plutarco.

Pero solo momentáneamente, y nunca del todo. Manifiestamente, Marx enfoca el *De rerum natura* en el modo épico-poético que le ofrecen los versos de Lucrecio, pero también a través y contra el léxico de la estética kantiana. En este nivel no se puede dar el «olvido». Todos los lectores de Marx –y, como estas líneas son notas privadas, planeadas para el propio uso de Marx, el «lector» que interesa aquí es Marx mismo– han de reconocer lo artificioso del verso lucreciano, y el reconocerlo depende de que se tenga presente la larga tradición, tanto ética como filosófica, que compromete. Ante «la visión [*Anblick*] de un acróbata intrépido» bien podríamos «olvidarnos de nosotros mismos», pero el resumen que hace Marx de la experiencia de leer a Lucrecio pasa, para el lector, por otra visión y por el recuerdo: cuando «nos sentimos elevados [*erhaben*] por sobre nuestras propias pieles, como fuerzas universales [*allgemeine Mächte*] y respiramos sin miedo», nos encontramos reinsertos en una tradición estética y en una tradición de escritura sobre la estética que nos

partos del idealismo que agoniza bajo la forma de la crítica (del neohegelianismo), no nos hace ver siquiera el barrunto de un ajuste de cuentas crítico con su madre, la filosofía hegeliana, y ni tan solo sabe apuntar su actitud crítica ante la dialéctica de Feuerbach. Es un comportamiento totalmente exento de crítica para consigo mismo». Marx, K., «Tercer manuscrito». En *Escritos de juventud*, op., cit., p. 646. El original en *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), «Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt», *Marx Engels Werke* (*MEW*) v. 40 (Berlín: Dietz Verlag, 1968), p. 569.

viste de nuevo en «nuestra propia piel». Fenómeno anamnésico, lectura en tanto recuerdo que nos devuelve una estival, puede que hasta infantil, piel filosófica. Aquí, en resumen, las leyes determinantes de la mediación arrastran al Marx lector hacia el Marx escritor de estos cuadernos, al igual que el símil épico con el que Marx abre sus notas, lo arrastra hacia la analogía con el propio poema épico de la naturaleza, para llevar a Marx a toparse con Lucrecio. Aquí el «pequeño Yo» del filósofo coincide consigo mismo, al igual que el escritor de estos cuadernos coincide con su lector. En el momento preciso en el que el «pequeño Yo» se reconoce a sí mismo en la forma del poeta romano y en la piel del filósofo-esteta kantiano, la danza de las figuras poéticas y las proposiciones filosóficas llegan a corresponder, de manera mediata, al mundo de las cosas y de los estados de cosas.

Si todo esto suena más bien impreciso, es debido a que Marx está pisando en suelo movedizo. Marx deja, cuidadosa y rigurosamente, que la «visión» que Lucrecio le presenta se quede en eso –en una mera visión–. El imperio del acróbata (*Luftspringer* es la hermosa expresión que usa Marx: más que un saltimbanqui, el saltador-del-aire) es y será siempre el mundo pastoril del circo, apartado del mundo monótono, cotidiano. Sirve, al igual que la experiencia sublime, más como una interrupción, una puntuación epocal, que como parte del tejido de nuestras «insignificantes» vidas. La primavera, la aparición de Venus, la lectura del poema de Lucrecio, son radicalmente heterogéneas respecto al cuerpo invernal, abrigado y encubierto [*encloaked*] del insignificante Yo, criatura del mundo en el que la mera «utilidad» de una u otra experiencia es la medida de su valor –por ejemplo, la «experiencia» de leer a Lucrecio–. Y viceversa: mi visión del acróbata no es en absoluto como la del tembloroso moralista plutarquiano; el acróbata, tan diferente de Plutarco como los encantos «femeninos» de la primavera son de las manos callosas del «masculino» invierno. Pero el circo y los paisajes sublimes están, también, inextricablemente conectados con el mundo del cual escapan. Así nos lo revelan hasta las extrañas analogías que usa Marx: la naturaleza sigue siendo la misma –misma en nombre, misma como sustancia continua–, ya la ubiquemos en la desnudez de la victoria primaveral o bajo el manto del invierno: puedo olvidarme de mí mismo al ver al acróbata, pero lo contemplo con los mismos ojos que han visto el tembloroso Plutarco. El verso lucreciano, a la vez que resulta de «pequeño uso» para comprender la diferencia entre los sistemas epicúreo y democríteo, es *indispensable*, en tanto provee el punto en el cual Yo, Marx-el-escritor, y Yo, Marx-el-lector, coinciden, donde el

olvido que Marx-el-escritor demanda se muestra correlativo al recuerdo que ejemplifica Marx-el-lector. Invierno y primavera, el vuelo del acróbata y el pedestre trato del maestro de escuela: accidentes de la naturaleza o del «pequeño Yo», o el «insignificante ego», meros *eventa*, propiedades circunstanciales y separables; y también *coniuncta*, propiedades no-separables y constitutivas «que sin una disolución destructiva no pueden ser separadas o desunidas» de las sustancias, *id quod nusquam sine permitiali discidio potis*, en palabras del poema (libro I, 451)*. El mundo de las cosas por una parte, y el mundo de las frases o de las proposiciones que ofrecemos acerca de las cosas por otra, siguen siendo correspondientes, paralelos, simétricos; pero *también* se inclinan, colapsan, caen, declinando uno en el otro. Versión casi formalizada de lo que llamábamos la «gravedad» de la imagen de Marx: centrífuga, centrípeta; símil, identidad.

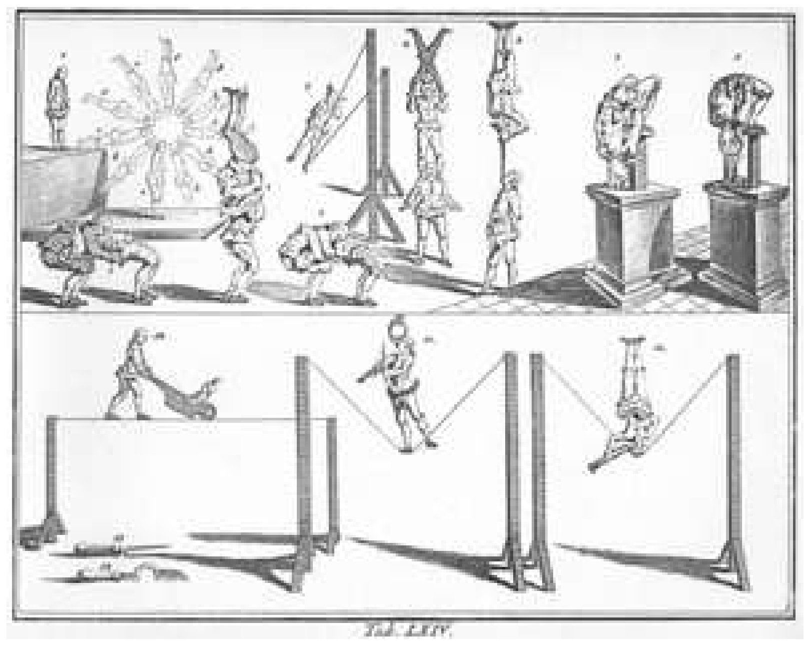


Figura 3. «Luftspringer». En J. B. Basedows, *Elementarwerk mit den Kupfertafeln Chodowieckis* u.a. Kritische Bearbeitung, vol. 3, ed. von Theodor Fritzsch (Leipzig: Ernst Wiegand, Verlagsbuchhandlung, 1909).

* «Lo que no sea materia ni vacío, / propiedad o accidente es de uno o de otro / Las propiedades son inseparables / del sujeto; tan solamente cesan / cuando este es destruido» (trad. Marchena, op. cit, p. 109).

Imaginamos, como consecuencia, dos destinos y dos usos para Lucrecio, que codifican estos cuadernos en los que el joven Marx bosqueja para sí mismo los contornos de la tradición epicúrea. Dichos usos, dichos destinos para Lucrecio, y la contradicción entre ellos, establecen el patrón con el que Marx conformará el pensamiento por venir: la crítica a la economía política; la teoría del valor; lo que se dará en llamar el materialismo dialéctico; y así.

Habría, de una parte, una línea de pensamiento que insiste en la sublime, ciertamente inviolable diferencia entre el mundo de las cosas y el elevado, *Luftig*, mundo de las frases o de las proposiciones acerca de las cosas. Las figuras acrobáticas del *De rerum natura* serían el epítome de lo que Marx llamará, en su primera «Tesis sobre Feuerbach», «el materialismo tradicional», en la medida en que en este mundo-circo [*world-circus*] «el *objeto I*, la realidad, la materialidad solo es captada bajo la forma del *objeto II* o de *la intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente»[41]. En las «Tesis», tal materialismo, conceptualmente deficiente, permite la *idealización* de las cosas, en vez de entender que estas o bien resultan o aparecen bajo el aspecto de la práctica. Las «cosas» (*Gegenstände,* que Bolívar Echeverría piensa, en su traducción, como «objetos I»), diríamos, son objetos-para-la-conciencia o para el pensamiento (*Objekte:* «objetos II»); y en una determinación especular y paralela, el pensamiento, diremos, es la contemplación o la «captura» o «captación» (seguimos la traducción de Echeverría) de objetos-únicamente-propios-para-el-pensamiento. Estaremos ante una adecuación del pensamiento al objeto-para-el-pensamiento y viceversa; ante la inmediatez pura, impensada, del pensamiento consigo mismo.

Pero hay otra parte, y otra línea de pensamiento en el joven Marx, que lleva hacia *otro* materialismo. Aquí somos testigos del devenir-«objeto II» u *Objekte* de los «objetos I» o *Gegenstände*: del colapso del plano de las figuras en el de las «cosas», de la caída del filósofo desde el plano de las

[41] La traducción inglesa más difundida de las «Tesis sobre Feuerbach», es la de William Lough, *Marx/Engels Selected Works*, v. 1 (Moscú: Progress Publishers, 1969), pp. 13-15. Manejo la traducción castellana de Bolívar Echeverría en *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach* (México, D. F.: Ítaca, 2011), p. 11, y remito por otra parte al análisis de la epistemología de las tesis que ofrece Echeverría. Para el concepto de «ser de las especies» que manejan las tesis véase Etienne Balibar, «From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?». En *Postmodern Culture*, 22.3, 2012 (online) [«De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?». Trad. Claudio Aguayo. En *Demarcaciones*, n° 4, mayo 2016, pp. 185-207].

frases o proposiciones hacia la tierra; y de la catástrofe, el hundimiento del firmamento, su objetualización. De este lado encontramos un materialismo de características diferentes al «tradicional» de linaje distinto, un materialismo antimetafísico, británico, un materialismo de casos para los cuales no se hallan figuras universales. Marx y Engels lo describen en otro lugar, también famoso, como un materialismo de raigambre baconiana, basado en los sentidos: experimental, nominalista[42]. Por este lado, las cosas se piensan como lo que se da para-sí-mismo; el trabajo del pensamiento, el de ir produciendo hipótesis acerca de las cosas, hipótesis por comprobar o descartar mediante un proceso experiencial, en el que encaramos la hipótesis con la cosa. El pensamiento, la actividad de una conciencia que se maneja entre cosas, deviene una cosa entre otras. Asimismo, la «relación», que podría interpretarse como una figura abstracta, como figura de la «gravedad» que une y separa el plano de los «objetos I» del plano de los «objetos II», se degrada, y se nos presenta caída a la tierra, como una cosa más entre otras. Cuando la relación misma se precipita al suelo, estamos ante la pura, impensada inmediatez de la *cosa* consigo misma.

Estas dos declinaciones del encuentro del joven Marx con Lucrecio marcan los límites de su pensamiento sobre el materialismo, y en particular sobre el estatuto que tienen las cosas, *Gegenstände* y *Objekte*, en y para el pensamiento. Pero ya en esta etapa de la carrera de Marx, esta descripción es insuficiente, insuficiente en cuanto a la comprensión de las cosas en, y de, Marx, insuficiente en tanto descripción de su lectura de Lucrecio. ¿En qué sentido y por qué?

Volvamos a los *Cuadernos…* Marx ofrece una explicación más o menos primitiva –aunque no por ello menos interesante–, hegeliana, de la *declinatio*

[42] «Cabe preguntarse: ¿Es Locke, acaso, un discípulo de Spinoza? La Historia "profana" podría contestar: El materialismo es un hijo innato de la Gran Bretaña. Ya el propio escolástico inglés Duns Escoto se preguntaba "si la materia no podría pensar". Para poder obrar este milagro iba a refugiarse a la omnipotencia divina, es decir, obligaba a la propia teología a predicar el materialismo. Duns Escoto era, además, nominalista. Entre los materialistas ingleses encontramos como elemento fundamental el nominalismo, que es, en general, la primera expresión del materialismo. El verdadero patriarca del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna es Bacon». Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia*. Trad. Wenceslao Roces (México, D. F.: Grijalbo, 1967), p. 194. Ver asimismo «England and Materialist Philosophy». En *Labour Monthly*, agosto 1823, pp. 105-113; «Further Selection from the Literary Remains of Karl Marx», traducido y anotado por Max Beer; *Aus dem literarischen nachlass von Marx und Engels*, vol. II, pp. 225-240: «Um dies Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu Gottes Allmacht seine Zuflucht, d.h. er zwang die Theologie selbst, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominalist. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist».

lucreciana. Comienza con la afirmación de que «la línea recta, la dirección simple, es la abolición del inmediato ser para sí, del punto; es, por tanto, el punto abolido. La línea recta es el ser otro del punto» (trad. 118). Etapa siguiente: Marx pasea a su lector, en forma sumaria, a través del argumento de Lucrecio en el libro 2 del *De rerum natura*, insistiendo en la diferencia entre lo que Marx llama ley espacial, de acuerdo a la cual los átomos caen primitivamente, en paralelo, y una ley diferente, que le cuesta algo más definir, según la cual el átomo declina o se desvía de la perpendicular. En ambos casos, Marx se vale de la palabra *Gesetz,* ley. Relativo a la primera ley, la de espacialidad, el término que Marx utiliza para designar la trayectoria subsistente de la que el átomo se desvía es *Voraussetzung*, la ley o vía puesta ante el átomo (*vor-aus-setzen*), la pre-condición o pre-suposición de su trayectoria, pero con un fuerte juego sobre la raíz *Ge-setz* (interviene decisivamente el verbo *setzen,* poner o asentar o emplazar). Los átomos siguen el camino que les es pre-supuesto o pre-puesto, el camino que es puesto-antes-de-ellos, esta es la ley, *das Gesetz*, de la espacialidad. De hecho, esta es la definición de espacio que nos ofrece Marx: el conjunto de caminos-a-ser-seguidos; en otras palabras, el despliegue de lo que se dispone [*set out*] como potencialidad para el átomo-en-movimiento.

El término *Vorassetzung* conserva un pie en el uso coloquial (lo que se tiene delante, el camino predispuesto), pero también conlleva el sentido más técnico de una *premisa* lógica, como esperaríamos de un argumento o nota en que Marx «se expresa», como él dice, en términos lógicos, o mejor aún: en términos que toma de la *Lógica*. Porque en estas páginas en las que Marx discute con Lucrecio no solo adopta el léxico de la estética kantiana, sino que refiere directamente a las secciones de la *Enciclopedia* y la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en donde se desarrolla el concepto de «medida». Hegel señala en la *Ciencia de la Lógica* que «la progresión en relaciones simplemente indiferentes, que no cambian la realidad específica anterior, o bien no forman en general ninguna realidad, se interrumpe de una vez, y mientras ella se continúa de la misma manera en el sentido cuantitativo, irrumpe con un salto una relación específica»[43]. Me tomaría demasiado tiempo considerar en detalle

[43] Cito por la traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, G.W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1982), p. 473. El argumento de Hegel, de una densidad, dificultad y delicadeza asombrosas y notorias, no se deja resumir, ni tampoco procede. Sin embargo, me permito citar algunas líneas más, para darle algo más de cuerpo. Va de números, y de lo que es el número. Se trata de pensar la relación entre cualidad y cantidad; las figuras mayores son Newton y Leibniz: «Cuando el proceso progresivo de una cualidad está en la constante continuidad de la cantidad, las relaciones que se

este extraño encuentro, temprano pero de largo alcance, entre Lucrecio y Hegel en los cuadernos de Marx, pero debería estar claro que para Marx hay una línea determinante que lleva desde la *declinatio* de Lucrecio hasta la descripción hegeliana del «salto» desde lo cuantitativo a las relaciones cualitativas, y en concreto de la aparente acción-a-distancia por medio de la cual la relación cuantitativa da el salto acrobático a lo cualitativo, mientras preserva-elimina esta mera cuantitatividad –salto que permite surgir el concepto dialécticamente más amplio de *medida*–. Para Hegel (quien tenía presente la explicación leibniziana de lo que fue llamado el Principio de Continuidad: *natura non facit saltum*, de los *Noveaux essais*, 1704), estos «saltos» son como nudos o nodos de segundo orden que surgen, o que se llegan a derivar, o que ponen de manifiesto, entre elementos a primera vista desordenados, que parecen mantener unos con otros exclusivamente relaciones que podrían llamarse de primer orden: contingentes, posicionales, sin otra relación ni ley ni regla de composición [regla o ley, *Gesetz*] que la del aparecer-juntos. (En el léxico de la bastante posterior teoría de conjuntos, diríamos que estas relaciones se dan entre elementos que todavía no lo son, por pertenecer a un conjunto cuyas reglas de completitud y de clausura no se han establecido. Podríamos asimismo valernos de un léxico más antiguo, que Hegel tendría presente: el de las funciones recursivas. Aquí pondríamos por ejemplo la serie de Fibonacci, cuya fórmula se da intuitivamente, o que se deriva, a partir del cuarto, o quinto, término de la que se revela ser serie: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8. La relación de segundo orden que determina cuál será el próximo número de la serie, el 13, aparece o se deriva a modo de salto, *per saltum,* conservando íntegro el conjunto de números, y dándole desde dentro, por así decirlo, una

aproximan a un punto calificativo, consideradas cuantitativamente, difieren solo por el más y el menos. La variación, en este aspecto, es una [variación] gradual. Pero la gradualidad se refiere solo a lo exterior de la variación, no a lo cualitativo de ella; la relación cuantitativa anterior, que se halla infinitamente cerca de la siguiente, es sin embargo otra existencia cualitativa. En el aspecto cualitativo, por lo tanto, el proceder meramente cuantitativo de la gradualidad, que no es en sí misma de ningún modo un límite, se halla absolutamente interrumpido; y puesto que la nueva cualidad que se introduce, [considerada] en su relación puramente cuantitativa, es otra indeterminada frente a la que desaparece [o sea] una [cualidad] indiferente, el traspaso representa un salto; las dos [cualidades] se hallan puestas una frente a la otra como completamente extrínsecas» (pp. 471-472). La versión en inglés, G.W. F. Hegel, *The Science of Logic*. Trad. A.V. Miller (Londres: Allen and Unwin, 1969), p. 369. La cuestión de la *declinatio* tiene por estas fechas un valor adicional, ya que el salto categorial desde la cantidad a la cualidad en Hegel también hace eco del brinco o salto de la fe que se vuelve requisito en el llamado *Spinozastreit*, entre Jacobi, Mendelssohn y otros. Las diferencias con Lucrecio son notables; la más importante para mi propósito es el registro voluntarista en el cual Jacobi traduce lo que en Lucrecio, y aun en Leibniz, es una condición de la materia, y de las declaraciones sobre esta.

forma, una dirección, una ley o regla de clausura). Debería quedar claro, no obstante, que el camino que lleva desde la explicación que da el *Luftspringer* Lucrecio de la *declinatio,* hasta la explicación hegeliana del «salto» de lo cuantitativo a lo cualitativo es fundamentalmente *discontinuo*. La incertidumbre irreductible de la *declinatio* lucreciana no se deja traducir en el léxico hegeliano. El «salto» en el orden de las relaciones que describe Hegel no es otra cosa sino la ley del despliegue de las premisas de acuerdo a las cuales los *quanta*, o las proposiciones atómicas, se establecen ellas mismas como tales, en relación a tales otras. Y aunque la *declinatio* es, también, una de las *foedera naturae,* las «leyes naturales», el poema descarta precisamente darle a la ocurrencia de la *declinatio* el valor normativo que sí tiene el «salto» conceptual en la obra de Hegel.

¿Cuál es entonces el propósito de Marx al pasar a Lucrecio a través de Hegel, si es que hacerlo es hacer convergir, hasta darles en apariencia una única identidad, dos desvíos o saltos que son, en realidad, meramente paralelos, análogos?

Considérese este breve, más bien denso pasaje en el que Marx describe el principio del movimiento atómico en el *De rerum natura*:

> Al igual que el átomo, al desviarse de su premisa [*Wie das Atom von seiner Voraussetzung ausbeugt*], se despoja a sí mismo de su naturaleza cualitativa y así muestra que este despojo, este ser-encerrado-en-sí-mismo sin premisa y sin contenido existe por y para sí mismo, y que así aparece su cualidad propia; de igual manera también, toda la filosofía epicúrea se desvía de las premisas; así el placer, por ejemplo, es el desviarse del dolor [*Schmerz*], por consiguiente, de la condición en la cual el átomo aparece como diferenciado, como existente, cargado de no-ser y de premisas. Pero el hecho de que el dolor exista, el hecho de que que estas premisas de las cuales se desvía existan para el individuo –esto es su finitud [*sein Endlichkeit*], y en esto es accidental […] Uno se desvía del determinismo al elevar [*erhoben*] el accidente, la necesidad y la arbitrariedad al nivel de la Ley; Dios se desvía del mundo, no es para él, y por eso es Dios[44].

[44] He traducido el original alemán con más literalidad que Roces, pero se consultará su versión: «Así como el átomo se desvía del supuesto de que parte, se sustrae a su naturaleza cualitativa, demostrando con ello que este sustraerse, este encerrarse en sí mismo, sin premisa y sin contenido, es para sí mismo y que en ello se manifiesta su verdadera cualidad, así se sustrae toda la filosofía epicúrea a sus propias premisas; así, por ejemplo, el placer es simplemente el rehuir el dolor y, por tanto, el estado en que el átomo se manifiesta como algo diferenciado, existente, al que son inherentes un no ser y sus premisas. Pero lo que el dolor es, etc., lo que son estas premisas de que el átomo se desvía, lo que son para el individuo, es su finitud, y en ello el átomo es fortuito. Encontramos, ciertamente, que esta premisa, en sí, es para el átomo, pues no se desviaría de la línea recta, si no fuera para él. Pero esto va implícito en la posición misma de la filosofía epicúrea; esta busca lo privado de toda premisa en el mundo de la premisa

> (Wie das Atom von seiner Voraussetzung ausbeugt, seiner qualitativen Natur sich entzieht und darin nachweist, daß dies Entziehn, dieses voraussetzungslose, inhaltslose Insichbeschlossensein für es selbst ist, daß so seine eigentliche Qualität erscheint, so beugt die ganze epikureische Philosophie den Voraussetzungen aus, so ist z.B. die Lust bloß das Ausbeugen vom Schmerze, also dem Zustande, worin das Atom als ein differenziertes, daseiendes, mit einem Nichtsein und Voraussetzungen behaftetes erscheint. Daß der Schmerz aber ist etc., daß diese Voraussetzungen, denen ausgebeugt wird, sind für den einzelen, das ist seine Endlichkeit, und darin ist er zufällig. Zwar finden wir schon, daß an sich diese Voraussetzungen für das Atom sind, denn es beugte nicht der graden Linie aus, wenn sie nicht für es wäre. Aber dies liegt in der Stellung der epikureischen Philosophie, sie sucht das Voraussetzungslose in der Welt der substantialen Voraussetzung, oder logisch ausgedrückt, indem ihr das Fürsichsein das ausschließliche, unmittelbare Prinzip ist, so hat sie das Dasein sich unmittelbar gegenüber, sie hat es nicht logisch überwunden. [...] Dem Determinismus wird so ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird; der Gott beugt der Welt aus, sie ist nicht für ihn, und drin ist er Gott).

Se trata de una reformulación importante, tanto de los versos lucrecianos que Marx está comentando como del léxico hegeliano al cual lo está traduciendo. El vínculo entre el dolor y la ley o la premisa de la cual el principio del placer epicúreo debe desviarse no puede encontrarse en estos términos en Hegel –o más bien, no tiene la forma, en Hegel, de la «persistencia», que los apuntes de Marx asocian a la finitud, o la unidad, del número–. Este *padecer del punto* [padecer: como quien sufre un dolor, *Schmerz*], este *conatus* del punto, como podría llamarse, expresa su finitud y su condición de elemento lógico. La expresión *Schmerz,* queremos decir, multiplica funciones. 1. Designa al punto como punto; 2. es la condición de la relación-consigo-mismo aritmética y atómica del punto; 3. es la condición de su relación-a-otros-puntos, una relación de primer orden; y 4. expresa el en-sí-mismo-como-finito del punto. Pero *Schmerz* es *también* el término que Marx emplea para expresar la condición de incertidumbre que en Lucrecio forma la juntura del sistema de cuatro partes, átomo y movimiento, vacío y declinación, *como* la condición de revelable potencialidad que caracteriza la relación aritmética en Hegel.

---

sustancial o, para expresarlo lógicamente: en cuanto que para ella el ser para sí es el principio exclusivo, inmediato, se enfrenta inmediatamente a la existencia, no la ha superado lógicamente. El determinismo se esquiva al elevar a ley el azar, la necesidad, la arbitrariedad: el dios esquiva al mundo, este no es para él y, por tanto, es dios. Podemos decir, por tanto, que la *declinatio atomi a recta vía* es la ley, el pulso, la cualidad específica del átomo; por eso la doctrina de Demócrito es una filosofía totalmente distinta, y no una filosofía de la época, como la epicúrea» (Karl Marx, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 118-119).

El dolor, pues, es *síntoma* de, y en, la filosofía del joven Marx (no hace falta decir que el que el dolor sea síntoma no le extrañaría en lo más mínimo al estudiante de medicina), síntoma de la ontología mixta e inestable del elemento atómico.

El «dolor» sintomático de Marx le es útil en tres otros niveles. El primero es convencional: al usar el concepto de «dolor» de esta forma, Marx se desvía del nivel ontoepistemológico al nivel ético, y traduce el registro atómico en el cual ha estado trabajando, el mapa de la actualización o de la conjunción de los átomos de acuerdo a la *declinatio*, en la consideración de la libertad epicúrea de elegir el placer por sobre el dolor. El «dolor» *también* le permite a Marx importar, para el lector que sabe escuchar, un léxico que es de particular interés en esos años, y que suena aún en sus discusiones sobre Epicuro durante la siguiente década. Esta es la descripción de *materia* de Marx en *La Sagrada Familia*, su polémica, escrita hacia fines de 1844 con Engels, contra los jóvenes hegelianos:

> La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones de un método racional. Entre las cualidades innatas a la materia, la primera y originaria es el movimiento, no sólo en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino, más aún, en cuanto impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión o tormento [*Qual*] –para emplear la expresión de Jacobo Bohme– de la materia. Las formas primitivas de esta son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias específicas.
>
> (Unter den *der Materie* eingebornen Eigenschaften ist die *Bewegung* die erste und vorzüglichste, nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb*, *Lebensgeist*, *Spannkraft*, als *Qual* -um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen- der Materie. Die primitive Formen der letztern sind lebendige, individualisierende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede produzierende *Wesenskräfte*[45]).

El *Qual* de Böhme, que quiere decir (según el diccionario de los hermanos Grimm) *cruciatus*, *tormentum* («tensión o tormento», según traduce Roces a Marx), le imprime a la materia una fuerza de ser, una *Lebenskraft*:

---

[45] Karl Marx, *La Sagrada Familia*. Trad Roces, p. 194. Compárese con «England and Materialist Philosophy» [Inglaterra y la filosofía materialista]: «De las cualidades inherentes a la materia, la más importante es el movimiento, no solo como movimiento mecánico y matemático, sino también como impulso, fuerza vital, tensión o, como dijo Jacob Böhme, dolor de la materia. Las formas primitivas de las últimas son las fuerzas vivientes, individualizantes, inherentes y esenciales, que producen variaciones específicas».

Qual es, dice Böhme, «la movilidad, el hervir, el brotar e impulsar, de una cosa». «Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen oder Treiben eines Dinges, als da ist die Hitze, die brennet, verzehret und treibet alles, das in sie komt, das nicht ihrer Eigenschaft ist»[46]. Esta *Lebenskraft* individualizante es, en la física de Marx, la primitiva «fuerza o poder del ser», el dolor, el padecimiento, o el tormento que le es propio a la materia, y la condición de que la materia devenga matematizada y mecanizada. Aquí es de notar la genealogía lucreciano-hegeliana de tal «devenir»: *Qual* es la condición bajo la cual la materia indiferenciada se desvía, en tiempos inciertos y en lugares inciertos, hasta llegar a formar cuerpos organizados; y es la condición bajo la cual la relación meramente aritmética «salta» para devenir la relación cualitativa, revelando retroactivamente una ley de medición, que siempre-ya estaba operando[47]. Diremos, pues, que el dolor, *Schmertz,* que para Marx es condición o cualidad, *Qualität,* definitiva de lo que en otro sentido no tiene cualidades, es decir la materia, lleva asimismo la marca del atormentado *Qual* de Böhme como impresa, como inscrita, como si en la misma dinámica atormentada del padecer de la materia firmaran los grandes antepasados filosóficos de Marx.

Y ¿cómo y cuándo firman? Pues hay un tercer aspecto notable, subterráneo, del acercamiento de Marx a Lucrecio en estas líneas. En el párrafo denso y poético que he citado, en el que Marx lee a Lucrecio a través de Kant, a través de Hegel y, ahora, a través de Böhme, el lenguaje del *desvío* toma formas y funciones diferentes, sobredeterminadas y sintomáticas. Viene justo aquí a describir una maniobra metafilosófica en la propia escritura de Marx, en lo que no dudaríamos en llamar la materialidad de la escritura de este; como cuando se sirve de la misma palabra, más bien inusual, *ausbeugen,* para describir no solo el desviarse de los átomos, su *declinatio*, sino también un desvío

[46] Jakob Böhme, tal como está citado en la obra de Ludwig Feuerbach *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, Ansbach, 1833, p. 161. La obra de Böhme ha sido alistada recientemente al servicio del ecologismo filosófico; véase por ejemplo Joel Kovel, «A Materialism Worthy of Nature». En *Capitalism Nature Socialism*, vol. 12, nº 2, 2001, pp. 73-84.

[47] Engels subestima el uso que hace Marx del concepto de Böhme –aunque tiene del concepto una definición más que aceptable–. Aquí está la nota que escribe para la edición inglesa de *Del socialismo utópico al socialismo científico* de 1892: «*Qual* es un juego de palabras filosófico. *Qual* significa, literalmente, tortura, dolor que incita a realizar una acción cualquiera. Al mismo tiempo, el místico Böhme transfiere a la palabra alemana algo del término latino *qualitas* (calidad). Su *Qual* era, por oposición al dolor producido exteriormente, un principio activo, nacido del desarrollo espontáneo de la cosa, de la relación o de la personalidad sometida a su influjo y que, a su vez, provocaba este desarrollo». Friedrich Engels, «Del socialismo utópico al socialismo científico». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos. Tomo II* (Moscú: Progreso, 1966), p. 96.

importante en la historiografía de la filosofía[48]. Nos describe, como hemos visto, una *declinatio* física –el desvío que padecen los mínimos atómicos–. Y como hemos comprobado, este fenómeno físico tiene consecuencias de orden moral. (Ojo, que decir que «tiene consecuencias» parece implicar una división categorial, entre lo físico y lo moral, que Lucrecio mismo rechaza: lo moral, si tal hay, es también físico, física). Así pues, el epicureísmo entiende lo que estamos acostumbrados a llamar el ejercicio de la libertad moral en función de la *declinatio*, y entiende asimismo que la elección del placer sobre el dolor no está dada de antemano, sino que siempre es reconocida luego de que haya ocurrido. Para Marx, la historia de la filosofía se mueve *per saltum*, de acuerdo con *declinationes* que se dan entre escuelas y momentos, y entre formas de pensamiento apropiadas a los tiempos y conjuntos de pensamientos o mentalidades. El determinismo se *desvía* hacia algo otro; el epicureísmo, de pronto, se aleja del principio del dolor, *Schmerz*, y se acerca al placer. Hegel, en las secciones de la *Lógica* que Marx toma prestadas, argumenta un punto parecido a este, cuando habla de la tarea del «historiador de la filosofía», a quien (dice Hegel) «le toca señalar más precisamente cuánto coincide la evolución gradual de su temática con el desenvolvimiento dialéctico de la Idea lógica pura, o cuánto se desvía de él». La palabra que usa Hegel para denominar este «desviarse» no es *ausbeugen*, sino el bastante distinto *abweichen* [*Während es nun der Geschichte der Philosophie* überlassen *bleibt, näher nachzuweisen, inwiefern die in der selben stattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektischen Entfaltung der reinen logischen Idee einerseits* übereinstimmt *und andererseits von derselben abweicht*][49]. El resultado de esta repetición, en distintos niveles, del léxico de la desviación y la *declinatio* es la división del objeto del argumento de Marx, o su duplicación: él (pero ¿quién escribe, quién firma? ¿Marx, Lucrecio, Hegel, Böhme? División, duplicación, disgregación asimismo del *sujeto*, del «pequeño Yo» que escribe…) ya no está escribiendo solo acerca de Lucrecio, sino también acerca de los usos que puede tener Lucrecio –por ejemplo, en la historia de la filosofía, incluyendo las propias contribuciones de Marx a esa historia–. Estos no son, sin embargo, objetos simétricos o discursos correspondientes, proyectables o traducibles el uno sobre el otro de acuerdo a un

[48] Para comentarios acerca de la traducción de Marx de *declinatio* como *ausbeugen* véase Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus?: Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, ed. Günter Maschke (Berlín: Duncker & Humboldt, 2005), p. 934.

[49] Hegel, G.W. F, *Werke 8. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*, §86, Zusatz 2 (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1989), p. 185.

algoritmo, a un principio de abstracción o a un léxico establecidos. La tarea que nos impone esta repetición, o duplicación, que de repente, como *per saltum*, nos ofrece el texto de Marx, no es la propia del topógrafo ni del geómetra: no buscamos trazar mapas o planos, como podrían hacerlo los filósofos idealistas, de un mundo numinoso de formas con las que se relacionan los fenómenos; ni darle al mundo visible una proyección matemática, como lo haría la geometría –aquel desarrollo tardío del materialismo británico, como sostiene Marx en *La Sagrada Familia*–; ni derivar un principio formal u orgánico de correspondencia entre la *declinatio* atómica que funda el materialismo lucreciano, y la *declinatio* que funda la historia de la filosofía. La distinción entre la posición discursiva y la metadiscursiva también padece una *declinatio*; un *Qual* interno al discurso lo vuelve metadiscursivo, y viceversa. La dialéctica marxiana emerge cuando no podemos establecer firmemente si algo está ocurriendo en un nivel discursivo o en un nivel metadiscursivo –y por ende qué tipo de finitud es apropiada al objeto, y cuál al sujeto (al que firma)–. La diferencia con Hegel es máxima en este punto. Escribiendo para sí mismo, esperando dotarse de una identidad profesional, buscando asumir una perspectiva sublime sobre este objeto de estudio y su tema, Marx se demuestra que no es posible decir si la naturaleza de la escritura filosófica es corresponder a un mundo de cosas sobre el cual ella flota, o hacer que estos dos mundos se toquen, ni cómo decidir si el principio de correspondencia entre mundo y escritura, o entre declinación atómica y declinación histórica, son principios de incertidumbre o principios que revelan, o que revelarán, la norma o ley recursiva de su eventual contacto. Esta incertidumbre conlleva que es igualmente indecidible hasta qué punto su propio lenguaje es del orden del discurso o del orden del metadiscurso; esto es, el que firma no sabe, y no puede saber firmemente, si él, el «pequeño Yo» o el «ego insignificante» que escribe estos cuadernos para sí mismo, pertenece al orden de las cosas o al orden de las afirmaciones, frases o proposiciones acerca de las cosas; al orden del acróbata que se balancea sobre ellas o al del suelo que lo espera; al de las *declinationes* atómicas o al de las históricas. El que firma sabe que estos órdenes se tocan, pero que chocan dolorosamente *tanto* en tiempos y lugares inciertos *como* en la forma de la revelación de la ley (norma, *Grundnorm, Gesetz*, etc.).

En este complejo acercamiento a la naturaleza de las cosas, y a su propia naturaleza como cosa, Marx muestra ser un agudo lector de Lucrecio. A Marx le chocó muy particularmente el conflicto casi empedócleo que se da en el poema, tanto en las descripciones de la interacción atormentada o turbulenta

de los *minima* atómicos, en las secciones tanto cosmológica como física, y en el mismo formato de los versos. Las analogías marciales abundan en el poema, por supuesto; el poeta recurre al término *turba* para describir la violencia del mar, así como la pequeña turbulencia causada por las *declinaciones* en general[50]. Este aspecto irreductiblemente *turbulento*, inesperado e ilocalizable de la cosmología lucreciana y epicúrea corre precisamente en contra de la actitud afectiva o disposicional a la cual aspira el filósofo, donde la *suavitas* y la ecuanimidad del placer catastemático afianza al «insignificante Yo» moral o ético. La batalla entre Marte y Venus, en resumen, es tanto el tema del *De rerum natura* como su perdurable consecuencia: el filósofo es el terreno sobre el cual la batalla se representa a sí misma, y sobre el cual se lucha; o más bien, el estatuto del lenguaje filosófico, de las afirmaciones filosóficas acerca de las cosas en un mundo de cosas, es ese mismo campo de batalla. O más bien, el *texto* filosófico es el campo de batalla sobre el cual es imposible decidir, para una clase de predicados, si son propiedades accidentales o no-(des)unibles, inseparables, de las sustancias; terreno que así parecería sustraerse, para esos predicados, a la lógica bivalente que Lucrecio parece pedir a otro nivel, cuando dice que todas las cosas que son nombradas o llamadas [*cluent*] deben ser *eventa* o *coniuncta* de vacío y cuerpos, *inane* y *corpora*. O bien, para ser aún más precisos, es *en* el lugar, y *como* el lugar, donde el texto filosófico confronta el problema de su *uso*, que esta batalla tiene lugar.

Cuando me refiero al «texto filosófico» procedo quizás con demasiada soltura. (Me pregunto si el concepto mismo de «texto filosófico» no surge para evadir lo que tiene de más radical una obra como *De rerum natura*). Puesto que es justamente donde el gran poema de Lucrecio *menos parece* un texto «filosófico clásico» (y por consiguiente donde menos encaja en la historia de la filosofía, donde mayor declinación respecto de esta muestra), donde emerge formalmente el problema del *uso* que se le puede, o debe, dar a Lucrecio. Tmesis, paronomasias, todo tipo de dispositivos anagramáticos que entran dentro del así llamado «paradigma alfabético», aquí, a este nivel, donde se tocan el problema de sobre cómo las cosas son llamadas o nombradas y en qué tipo de materia este llamar y este nombrar tienen lugar, y no al nivel clásicamente «filosófico», se decide el *valor* del poema como un vehículo para la exposición de una doctrina filosófica.

[50] Para ver el uso de las analogías militares de Lucrecio en esta parte del poema se consultará Philip De Lacy, «Distant Views: The Imagery of Lucretius 2». En *Oxford Readings in Lucretius*, ed. Monica R. Gale (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 148-153.

Veamos. Escojamos la bella y conocidísima imagen de las motas de polvo, la «*simulacrum et imago*» que Lucrecio le ofrece a Memmius al principio del libro 2 (II. 116). Los rayos del sol, al pasar por el vacío, revelan una gran danza o batalla de partículas de polvo, donde pensábamos que no había nada. «You will see», dice la traducción inglesa de Rouse, «many minute particles mingling in many ways throughout the void» [«Tú verás muchas mínimas partículas mezclándose de muchas maneras a lo largo del vacío»], *multa minuta modis multis per inane videbis corpora misceri radiorum lumine in ipso*. El abate Marchena traduce así:

> Cuando del Sol los rayos se insinúan
> de través por las piezas tenebrosas.
> Si reparas, verás cómo se agitan
> átomos infinitos de mil modos
> por el vacío en el luciente rayo*:

Mucho más atento a la lógica poética de Lucrecio, la versión de Rubén Bonifaz Nuño:

> Contemplarás, pues, cuántas veces derraman lumbres los rayos
> del sol, en lo opaco de las casas insertos:
> verás que, en el vacío, de muchos modos muchos menudos
> cuerpos en la misma lumbre de los rayos se mezclan,
> y que, como en eterna lucha, sus combates, sus pugnas
> publican luchantes en bandos, y no se dan pausa
> movidos sin fin en concilios y desuniones frecuentes;
> así que puedes conjeturar, por esto, cuál sea siempre
> el arrojarse en el magno vacío los principios de cosas (II, 114-122)[51].

Para Marx, estos versos demuestran que

> Las combinaciones a base de los átomos, su repulsión y atracción, son estrepitosas. Una lucha ruidosa, una tensión hostil es el taller y la forja del universo. El mundo está desgarrado en su interior, en cuya entraña más íntima marchan las cosas tumultuariamente. Hasta el rayo de sol que cae sobre la sombra es una imagen de esta eterna guerra (117).
>
> (Das Hervorgehn der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern

---

* Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Ed. Agustín García Calvo, Trad. abate Marchena (Madrid: Ediciones Orbys, 1984), p. 143.

[51] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Trad. Rubén Bonifaz Nuño (México: UNAM, 1984), LXXXIV.

> zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht. Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges)[52].

«Lucrecio –escribió hace algún tiempo Paul Friedländer acerca de los versos que comenta Marx– siente una rara inclinación por la anticuada frase *multis modis* o *multimodis*… No es a través de la naturaleza del sonido, sino a través de la fuerza asociativa de la aliteración, que las *m*'s se vuelven para Lucrecio un emblema de los átomos». Tras enumerar otros ejemplos del uso aliterativo de la /*m*/ en el poema, Friedländer concluye un delicado análisis de los versos sobre el rayo del sol notando cómo Lucrecio se mueve de la /*m*/ atómica hacia «los únicos y hermosos *concilia et discidiis exercita crebis*, los opuestos *con-* y *dis-* uniéndose con casi las mismas raíces *-ciliis*, *-cidiis*, las que por su propio sonido y ritmo hacen cosquillas al oído, como las motas brillan para los ojos»[53]. La figura más bien barroca de Friedländer (que conjuga sonido y ritmo, como si estos sentidos hicieran «cosquillas» de la misma manera o al mismo tiempo, al ritmo del brillo de las motas del sol en el ojo) puede formalizarse algo más. Fijémonos. En estos versos, la aliteración de la /*m*/ en *multa minuta modis multis* se cruza con el quiasmo, *multa… multis*, *minuta… modis*, como en un baile en el que el paso parejo de la letra repetida tropezara a cada rato con el contrapaso que forma el acoplamiento contradictorio de los sufijos, que no se alinean quiasmáticamente: *multa minuta*, cuya terminación *-ta* contrasta con la doble terminación *-is* de *modis multis*. Repetición, por una parte, de la /*m*/ y de los sufijos *-ta* e *-is;* por otra parte, disyunción y contraste, la figura del quiasmo. Paso, contrapaso o incluso traspiés, hasta zancadilla mutua. Esta danza-y-polémica que se da a nivel sintáctico-léxico debería ser un ejemplo, al más pequeño nivel, del gran movimiento del pensamiento que nos pintan estos versos: la analogía ilumina el movimiento de los *minima* atómicos, y las partes que componen la analogía, los materiales poéticos propios de Lucrecio, reflejan, capturan y repiten ese movimiento.

---

[52] La edición que usa Marx establece una comparación entre este verso y el de las *Cuestiones naturales* de Séneca 5.1.2, «quod ex hoc intellegas licet: cum sol in aliquem clusum locum infusus est, uidemus corpuscula minima in diversum ferri». La diferencia con los versos de Lucrecio es notable. Para una discusión en detalle de esta sección del poema,véase Don Fowler y P. G. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on de «De rerum natura» Book II, lines 1-332* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 195.

[53] Paul Friedländer, «Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius». En *The American Journal of Philology*, vol. 62, nº 1, 1941, pp. 16-34. Cito las pp. 27-28. Para el rol de Memmius en el poema véase G. B. Townend, «The Fading of Memmius». En *The Classical Quarterly*, New Series, 28: 2, 1978, pp. 267-283.

Leemos este verso: la luz del sol brilla por los caminos paralelos que siguen las letras al ordenarse, creando cuerpos semánticos con sentido y forma, para a continuación des-ordenarse cuando otras letras, u otros sufijos, interrumpen el camino que parece llevar al sentido, al cuerpo constituido, a la forma del verso. En todo caso, tal parece cuando Lucrecio resume el uso que debe hacer el lector de la analogía de la partícula de polvo: «[U]na pequeña cosa puede ofrecer una analogía de grandes cosas, y mostrar las huellas del conocimiento», *dumtaxat rerum magnarum parva potest res exemplare dare et vestigia notitiai*. El punto es metodológico así como filosófico. Metodológico: así (norma o *Grundsatz* metodológica) es como deberíamos leer el poema, vigilando la instancia *formal*, incluso léxica, de los puntos temáticos o semánticos que afloran como vestigios en los elementos que componen el verso; deberíamos ser lo que ha llegado a llamarse *atomólogos.* Filosófico: la escritura está sujeta a las mismas leyes que la naturaleza –y viceversa–. El resumen hace eco a la instrucción metodológica que le da Lucrecio a Memmius en el libro I, *verum animo satis haec vestigia parva sagaci sunt, per quae possis cognoscere cetera tute*, «para una mente de agudo olfato, estas pequeñas huellas son suficientes para permitirte reconocer las otras [pruebas] por ti mismo»[54]. El alfabetismo atómico de Lucrecio parece incluso sobrevivir a la traducción: «many minute particles mingling in many ways» [muchas partículas pequeñas mezclándose de muchas maneras], escribe Rouse; «verás que, en el vacío, de muchos modos muchos menudos / cuerpos en la misma lumbre de los rayos se mezclan», traduce Rubén Bonifaz Nuño. ¿Quién no admiraría la habilidad que el traductor muestra al verter la aliteración de Lucrecio?[55]

[54] Una lectura impecable de las bases epicúreas del sistema sol-mota-*vestigia* lleva a H. S. Commager Jr. a concluir que «Lucrecio está buscando encontrar *notitiai vestigiales* (2.123) en cada fenómeno físico imaginable» («Lucretius's Interpretation of the Plague». En Monica R. Gale (ed.), *Oxford Readings in Lucretius* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 189n. El mejor resumen que conozco de la así llamada «atomología» de Lucrecio es el excelente texto de Brooke Holmes, «Daedala Lingua: Crafted Speech in De Rerum Natura». *American Journal of Philology*, vol. 126, nº 4, invierno 2005, p. 504. Holmes está totalmente en lo cierto al «no conceder tan rápidamente la subordinación de la materialidad fónica del mundo [en el *De rerum natura*] a su poder de provocar imágenes y pensamiento» y buscar mostrar cómo la «intransigencia» que demuestra el poema al «sostener un sentido de sinestesia más que un sentido de coherencia» en sí misma tiene implicaciones filosóficas, sin mencionar implicaciones por lo que podríamos llamar la filosofía del lenguaje de Lucrecio (pp. 579-580). Difiero con Holmes solo en las consecuencias de esta «intransigencia», que creo que está asociada con un énfasis mayor en la contingencia que ella.

[55] En su «Repetition in Lucretius» (*Phoenix* 25: 3, otoño 1971), pp. 227-236, Wayne Ingalls revisa las interpretaciones tradicionales de la repetición en el poema, especialmente la repetición de las palabras –más que de las letras–. Afirma que la repetición léxica del *De rerum natura* viene más próxima y directamente de Ennio.

Pero los problemas se vuelven inmediatamente difíciles, *cosquillosos*. La metáfora de la caza en estos versos, trazada a lo largo del *De rerum natura*, nos habla de la extraña duplicidad del término *vestigia*, trazas, huellas. El cazador filosófico (que puede ser Lucrecio, quien sigue y persigue los *vestigia signis* de Epicuro, al comienzo del libro 3; o Memmius, a quien Lucrecio enseña a rastrear pistas; o el lector de Lucrecio, quien las persigue en el *De rerum natura*: división, duplicación, disgregación del lector en tanto cazador filosófico, atomización como la que persigue al «pequeño Yo» de Marx) encuentra su presa, la verdad escondida, gracias a estos *vestigia*. El uso filosófico de los signos es triple: la búsqueda de la verdad, la imitación del gran modelo, el movimiento dentro del texto que lleva de lo pequeño a lo grande. El uso y *valor* de la forma poética deriva de la ejecución práctica de esta teoría del signo filosófico: una ejecución que produce placer, *voluptas*, al servicio del entendimiento; una ejecución que conduce del placer a la contemplación, que saca la verdad del zarzal de falsos deseos y de lazos innecesarios en los que se esconde. Pareciera que la cualidad definitiva del filósofo, la habilidad que desarrolla para rastrear *vestigia*, es lo que le une al texto filosófico, el tradicional texto filosófico, y al mundo de las cosas: el poema lleva impresas las trazas de la verdad, al igual que las huellas lo están en la tierra, pero también como las motas se arremolinan en el aire, para ser reveladas por la luz oblicua del sol y por la lectura atenta. Filosofía natural, pues.

Sin embargo, estos ejemplos también dejan claro, sin que haya que rastrearlo demasiado, que el término *vestigia* está vinculado con dos otras circunstancias que amenazan, ambas, el cierre metodológico a la vez que conceptual o filosófico que develan. En primer lugar, los *vestigia* son casi siempre el recuerdo de cierta violencia. (No olvidemos la metáfora mayor a la que va unida su uso: la cacería). En el libro 2, Lucrecio se vale del término para infundir al *ethos* propiamente filosófico un *pathos* extraordinario. Explica la capacidad natural –que comparte «la raza de los hombres», *genus humanum*, con todos los animales– para reconocer las diferencias, incluso las que se dan dentro de un mismo *genus*. Dicen los versos de Lucrecio:

> Nam saepe ante deum vitulus delubra decora
> Turicremas propter mactatus concidit aras
> Sanguinis expirans calidum de pectore flumen;
> At mater viridis saltus orbata peragrans
> Novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
> Omnia convisens oculis loca, si queat usquam

Conspicere amissum fetum, completque querellis
Frondiferum nemus adsistens et crebra revisit
Ad stabulum desiderio perfixa iuvenci.

Traduce el abate Marchena:

Porque frecuentemente degollado
en los hermosos templos de los dioses
cae el becerro al lado de las aras
turicremas, brotando de su pecho
la sangre un río ardiente: deshijada
la madre, empero, aquí y allí corriendo
por verdes bosques, va estampando en tierra
las hendidas pezuñas, registrando
con ojo ansioso todos los parajes,
por si en alguno a su perdido hijo
puede topar; parándose a menudo,
llena de quejas el frondoso bosque
y el establo revé continuamente,
clavada con la pérdida del hijo*.

Dejemos que esta escena ilumine el uso metafilosófico que hace Lucrecio de la palabra *vestigia* en los lugares ya citados. Nos enfrentamos de inmediato a una dificultad mayor que revela, como rayo de luz que abre la oscuridad, la historia de la traducción de estos versos. La vaca, dice la traducción de Marchena, «aquí y allí corriendo / por verdes bosques, va estampando en tierra / las hendidas pezuñas»*, traducción del *At mater viridis saltus orbata peragrans / Novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis, / Omnia convisens oculis loca* de Lucrecio. La traducción de Francisco Socas de 2003 vierte así los versos: «La madre por su lado, ya sin hijo, recorre los verdes sotos y sobre el suelo retuerce las huellas que con su pezuña hendida traza»[56]. Pero de estos versos existe una tradición de traducciones alternativas, traducciones que entienden que *Novit humi pedibus vestigia* se refiere no a las huellas que estampa o traza la madre al buscar al becerro, sino a las que dejó este: «Pero su madre, deshijada, recorre los verdes montes e intenta reconocer en el suelo las huellas de sus hendidas pezuñas, escudriñando con los ojos todos los parajes, por si puede ver en alguno al hijo que ha perdido»[57]. La doble traducción –que refleja la doble lectura que permite la expresión de antecedente dudoso *humi pedibus,*

* Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Libro II, op. cit., p. 153.

* Ídem.

[56] Lucrecio, *La naturaleza*. Ed. y trad. Francisco Socas (Madrid: Gredos, 2010), p. 193.

[57] Lucrecio, *La naturaleza*. Trad. Eduard Valentì Fiol (Barcelona: Bosch, 1976), p. 183.

que flota como podría flotar una mota de polvo entre la madre y el hijo, entre generaciones, entre la vaca y el becerro sacrificado– se repite en las traducciones inglesas, francesas e italianas de los versos. La dificultad que presenta, pasada o traducida al plano metafilosófico, es un escollo insalvable. Resultará imposible decidir, o resultará tan solo histórica y no categóricamente decidible, quién es quién en la analogía, el filósofo o el poeta, o el lector atento que busca seguir sus pasos, quienes buscan en el poema las huellas que deja la verdad al sustraerse y al ocultarse; nos será imposible, o tan solo histórica y no categóricamente, decidir si las huellas que vamos descubriendo (pero ¿quiénes?) son las del becerro, las huellas de la verdad perdida, o las nuestras, las que hacemos al buscarlo, las que vamos dejando al leer, al investigar, al inquirir; y habremos de decidir, sin poderlo hacer de otra forma que arbitrariamente, si la verdad oculta o al descubierto *deja huella.* A la luz del ejemplo del becerro y la madre vaca, los rastros, *vestigia,* que deja la verdad cuando se retira hacia el refugio del matorral, la huella que persigue el espíritu activo, el rastro mínimo que deja en el material de la obra poética el argumento filosófico que allí se esconde –estos *vestigia* lo son también de pérdida total e irremediable–. Las huellas que deja tras de sí la verdad filosófica que anida en el zarzal poético son marcas de la ausencia, fatal, de lo que no puede tener un sustituto; pero esto que no puede encontrar sustituto, podemos serlo nosotros también, los *humi pedibus,* huellas nuestras. El becerro perdido; lo absolutamente particular; aquello que pide nuestro cuidado como Narciso el de Eco, cuando ella lo sigue desesperada, *ubi Narcissum per devia rura vagantem vidit et incaluit, sequitur vestigia furtim* (*Metamorfosis* 3.370-71). Pero lo absolutamente particular no lo es, no es singular, ni es único, cuando puede ser más de una cosa, madre *e* hijo, filósofo *y* objeto de estudio, la intelección *y o* la verdad del objeto de esta. Huella *hendida,* en definitiva: *bisulcis,* dice el verso de Lucrecio, doble surco, surco surcado.

Hay un segundo sentido en el cual los *vestigia* lucrecianos ofrecen una suerte de amenaza metodológica. Digamos que esquivamos o que pasamos por alto la dificultad mayor que presenta, para la epistemología, la ontología y la cosmología lucrecianas, el indecidible surco de los *humi pedibus.* Ovidio puede nuevamente ayudarnos a entenderlo, cuando describe en el libro IV de las *Metamorfosis* las huellas de la bestia salvaje, y luego los «finos ropajes» encontrados por casualidad, primero por la leona de la que escapa Thisbe, luego por Pyramo, que *vestigia vidit in alto*, «ve colgando en el árbol estos signos» de la muerte de su amada. Lucrecio no ha perdido de vista esta doble función

de los *vestigia* al construir el *valor* de su trabajo. El preocuparse demasiado de la anafórica /*m*/ que estructura el verso que cité, *multa minuta modis multis*, el fijarse con excesiva atención en los *vestigia* literales que la verdad deja en el texto, es padecer el destino que Pyramo sufrirá cuando confunda el destino del *ropaje* de la amada con el destino de esta: no escapamos nunca del ejemplo, del caso, del *minimo.* Nos acecha y nos captura la contemplación de las «pequeñas cosas»: presa de ellas, seremos incapaces de alcanzar la verdad. *No* fijarse en aquellos *vestigia,* sin embargo, significa perderle el rastro a la verdad ocultada, o, en el léxico que tanto Lucrecio como Ovidio emplean, quiere decir no *amar*. Significa rechazar el cuidado de lo insustituible; no seguir el rastro del amado; no reconocer, deletreada, la firma del nombre del amigo, del alumno o del mecenas en las letras de la obra dirigida a él. Aquí, por ejemplo, el nombre de Memmius, que reconocería en la anafórica /*m*/ del verso *multa minuta modis multis* el eco de las varias /*m*/ que conforman el nombre del destinatario, y se reconoce a sí mismo, nominalmente portador de una /*m*/ triple, en los *vestigia* léxicos del poema. Pero Memmius no puede permitirse el placer de aquel reconocimiento por temor a quedarse inmóvil, preso, sujeto al eco de su nombre, o al vestigio meramente léxico, o a reconocer que él mismo (o su nombre) es efecto y producto del poema que le va destinado. Es decir, por temor a sufrir el destino que espera a los personajes de Ovidio; por ejemplo, al propio Narciso, presa de su imagen. Aquí, como en todo lo que pinta y que describe el poema *De rerum natura* (y a todos los niveles de él), se aplica una norma de composición, de lectura y de interpretación: fijarse lo justo, pero no demasiado, en los *vestigia* que literalmente quedan al nivel de la letra a lo largo del *De rerum natura*. Sentir placer en el reconocimiento de la función pedagógica de la obra, pero no demasiado. Ver lo justo de uno mismo en sus *vestigia*, pero no demasiado.

Lo justo, pero no demasiado. La norma, si a una práctica desnudamente pragmática se le puede llamar norma, resulta del todo insatisfactoria en tanto principio de interpretación (en tanto norma metodológica, pero también filosófica), y en todo caso no nos ayuda a resolver la dificultad mayor que ofrece el estatuto de la verdad en el texto de Lucrecio (la verdad en tanto *humi pedibus vestigia*): ¿cómo, por ejemplo, leemos los propios comentarios de Marx respecto a las motas de polvo –*Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ain Bild dieses ewigen Krieges*? ¿No es la repetición de la /*s*/ en el texto marxiano otro ejemplo más, admirable como en los casos que hemos visto, de *buena* traducción o buena interpretación, en tanto la /*s*/

recoge la repetición de la letra /*m*/ en el original de Lucrecio? Quizás, pero sin capturar el posible desvío de la letra hacia las letras que conforman el nombre del destinatario del poema, Memmius –o hacia la letra que abre el nombre del escritor que firma los *Cuadernos*, un tal Marx–. ¿Qué criterio, qué norma, deberíamos aplicar para juzgar si una traducción ha o no ocurrido aquí, literalmente?

Lo justo, pero no demasiado. La *via media* tiene cierto atractivo en el ámbito discursivo de un aristotelismo de sobra conocido, en el que la medida, como μεσότης, se aplica a las virtudes y vicios morales por analogía a la medida cuantitativa a la cual están sujetas las fuerzas mecánicas. La *via media* es una débil aunque plausible descripción del razonamiento dialéctico, en la que se deriva y se representa un justo medio de antemano, y a partir de la diferencia cuantitativa entre los extremos que negocia[58]. Para tal dialéctica, la «medida» resulta de un «salto» hasta un camino, medio entre dos extremos, que es la premisa, la potencialidad preexistente de los *quanta* y de los *qualia* como tales. Es la vía de Dédalo, de la tecnología, de la traducción mecánica, de la mediación que pone la naturaleza al servicio de la civilización. Es asimismo la vía del materialismo que se podría denominar «del bastón», que se le atribuye a Lenin pero que tiene raíces en Maquiavelo: el bastón encorvado que hay que enderezar dándole una contracurva o una contratorsión, pero sin saber hasta no probarlo, hasta no llevarlo en la práctica hasta el punto de la rotura, la virtud o la cualidad y la resistencia que puede tener.

El camino medio, la vía o la forma derecha entre curva y contracurva, entre el firmamento y la tierra, entre los elementos discursivos y metadiscursivos, entre las cosas y sus discursos correspondientes *no es* el que traza Lucrecio, y tampoco es el que seguirá Marx. En este sentido diremos que Marx ha encontrado en Lucrecio una postura que en absoluto casa con el tema mayor y explícito del poema, que es la búsqueda del valor epicúreo de la serenidad, es decir la no-extremidad. Donde escribe Lucrecio firma Marx.

[58] Aquí, por ejemplo, están las famosas palabras en las que discurre la *Ética Nicomáquea*, libro II, 1106b-1107: «Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros. Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia este sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues esta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio». *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), pp. 167-168.

Déjenme volver, a modo de conclusión, y para sugerir cómo el encuentro entre Marx y Lucrecio da forma a la naturaleza de las cosas de Marx, a sus observaciones tempranas acerca de Lucrecio. Recordemos el gesto grandioso de denegación («No hace falta decir que no se puede hacer sino un pequeño uso de Lucrecio», *Es versteht sich, dass Lucretius nur wenig benutzt werden kann*), que da paso al uso casi inmediato del filósofo-poeta. Quiero ver aquí una suerte de chiste, o bien un tipo de extravagancia performativa: en y a través de la lectura que hace Marx de Lucrecio, Marx nos cuenta, y se cuenta a sí mismo; Lucrecio, el corpus del poema de Lucrecio, la *interpretación* del poema, se desviará en un grado mínimo de lo que ofrece el entendimiento como si fuera patente, evidente y autoentendido o dado de sí, *sich verstehende*, es decir, la comprensión poético-filosófica del *De rerum natura* que firma y confirma la historia de la filosofía, la comprensión dada de la obra. «Poco uso» puede ciertamente hacer de Lucrecio el «pequeño Yo», un «pequeño Yo» que se entiende a sí mismo y que se despliega por sí mismo de antemano. (Como si uno dijera «Yo, Karl Marx, me estoy exponiendo a mí mismo en estos *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea* lo que ya me había sido dado por la historia de la filosofía –materia por tanto que estoy meramente redescubriendo–, e instalo mi identidad, el pequeño "yo" profesional que me devolverá el *establishment* filosófico, después de sacar de los matorrales lo que yo ya sabía que había ahí, esperando, retirado, aquella "cosa" que la filosofía ya llama "Lucrecio"»). El «pequeño Yo»: cuando el entendimiento se entiende, cuando hace de sí mismo el objeto reflexivo al cual se entrega, cuando el entendimiento persigue el rastro de una verdad que reconoce de antemano, una verdad que el entendimiento ya captó, que meramente se ha alejado un tiempo del entendimiento; con esto a la vista, como en la lectura de Plutarco el moralista (pero *no* de Lucrecio el poeta), como «cuando vemos un individuo ansiosamente reservado y que se enreda en sí mismo, involuntariamente nos aferramos al abrigo y a su broche, nos aseguramos de que estemos aún aquí, como temerosos de perdernos a nosotros mismos».

Ahora podemos aclarar esta descripción más bien alegórica. Y fijémonos que esta olvida las huellas que deja en el poema, y en el pensamiento del joven Marx, la violenta y fundamentalmente antiepicúrea indecisión que nos ilustra el concepto hendido de los *vestigia* lucrecianos. Si la aclaramos recordándola, habremos de concluir que para el Marx principiante, el que firma estos *Cuadernos*, la experiencia de «perderse a sí mismo» es simultáneamente constitutiva del pensamiento, y lucreciana de punta a cabo. Donde escribe

Marx firma Lucrecio. Lucrecio es usado en los *Cuadernos* como *una forma* de registrar cómo el «pequeño Yo» del filósofo no logra coincidir consigo mismo, cómo el escritor de los *Cuadernos* se desvía de su lector, cómo el «pequeño Yo» del filósofo no logra encontrar lo que espera cuando rastrea los *vestigia* de la verdad dentro de los matorrales, o encuentra lo que no esperaba, o encuentra algo donde no esperaba encontrar su presa. «Pequeño Yo» hendido, como lo son las cosas que rastrea en el poema *De rerum natura,* y en el mundo de las cosas que el poema busca describir. Estaríamos tentados a decir que esta falla expresa en el registro afectivo una discontinuidad estructural, que ni la danza de las figuras poéticas ni la marcha de las proposiciones filosóficas pueden ser traducidas, o ser mostradas como correspondientes, aunque sea mediatamente, al mundo de las cosas y los estados de cosas. Pero esto no es correcto y no es suficiente. Marx toma de esta lectura de Lucrecio tanto las dinámicas contingentes del poema (el registro de las *declinationes* que cruzan tema y forma en el *De rerum natura*) y la persistente figuración de la materia del poeta, incluyendo la materia de su expresión poética, como una sustancia constituida en primer lugar por el *Qual* de esta dinámica contingente. Desde donde estoy vislumbro las grandes avenidas de la carrera de Marx y observo la transformación, o la traducción, del *Qual* de la dinámica contingente en la forma-valor del trabajo. Aquí también, o especialmente aquí, querré proceder cuidadosamente. Me encuentro de vuelta en el circo; al presenciar la lectura intrépida que hace Marx del poema de Lucrecio, someto el principio de traducción, traducido esta vez *desde* el ámbito discursivo desde donde lo he rastreado *hacia* el nivel histórico, incluso biográfico, digo que someto el principio de traducción al dinamismo contingente que Marx toma del *De rerum natura*. Ya no enfrento, en Marx, ni siquiera en nombre de Marx, la elección espuria entre la lógica especulativa del autorreconocimiento y el aislamiento hermético del lenguaje del mundo de las cosas. Hago notar que Lucrecio se usa en los *Cuadernos* de Marx como una *cosa* que a la vez registra y produce efectos de traducción, sin volverse un *principio* regulativo de traducción (o un axioma de continuidad, de correspondencia, de identidad). Concluyo: Marx ve por primera vez en Lucrecio, en esa *cosa* contingentemente dinámica, en ese «Lucrecio» que el poema le ofrece, literal y formalmente, la naturaleza de las cosas hechas y por hacerse, incluyendo aquel «yo» al cual dará forma a lo largo de los próximos cuarenta años.

2. Capital, catástrofe: los «objetos dinámicos» de Marx

Un *índice* es un signo que perdería inmediatamente el caracter que lo convierte en un signo si su objeto fuera eliminado, pero que perderia ese carácter si no hubiera interpretante. Tal, por ejemplo, es una plancha de madera con un agujero en el medio de ella como signo de un tiro, porque sin el tiro no habría habido agujero, pero existe en ella un agujero, independientemente de que alguien se le ocurra atribuirlo o no a un disparo. … Un signo que denota una cosa forzando la atención sobre la misma recibe el nombre de *índice.* Un índice no describe las cualidades de su objeto. Un objeto, en la medida en que lo denota un índice, por tener «*estidad*» y por distinguirse de otras cosas por su continua identidad y energía, pero no por ningun carácter distintivo, puede recibir el nombre de *haecceidad.*

Charles Sanders Peirce

Empieza el tiempo del mundo finito. Prosiguen el censo general de recursos, la estadística de mano de obra, el desarrollo de órganos de relación. ¿Qué puede ser más extraordinario y más importante que este inventario, esta distribución y concatenación de las partes del globo? Sus efectos son ya inmensos. Una solidaridad completamente nueva, excesiva e instantánea, entre las regiones y los acontecimientos es la consecuencia muy notoria ya de este hecho mayor. Ahora debemos subordinar todos los fenómenos políticos a esta reciente condición universal; cada uno representando una obediencia o una resistencia a los efectos de esta limitación definitiva y de esta dependencia cada vez más estrecha de las acciones humanas.

Paul Valéry

He aquí una pequeña escena[59]: el magnífico domo azul de la redonda sala de lectura de la British Library. Vemos a Marx trabajando en los *Grundrisse*, debatiendo con el texto de David Ricardo, quejándose como es usual –y bastante miserablemente– del trabajo de su mujer, Jenny, y de la herencia de la que vive. Es 1857, verano tardío u otoño temprano. Está tratando de dar

[59] Mi primer epígrafe es de Charles Sanders Peirce, «Logics as Semiotic: The Theory of Signs». En Justus Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce* (Nueva York: Dover, 1955), p. 104. Para la versión en castellano de los pasajes referidos se ha utilizado la versión de Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker, en Peirce, C., *Obra lógico-semiótica* (Madrid: Tauros, 1987), pp. 274-308. El segundo proviene de Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel* (París: Librairie Stock, 1931), p. 35. Cito por la traducción de Lucía Segovia en *Istor* 1:1 (2000), p. 110. Se consultará asimismo la traducción castellana de uso general en Paul Valéry, *Miradas al mundo actual*. Trad. José Bianco (Buenos Aires: Losada, 1954).

con un modo de reemplazar «las fantasías no imaginativas de los romances *à* la Robinson Crusoe del siglo XVIII», fantasías que imaginan al *homo faber* como «el cazador o pescador solitario y aislado», y que sirven tanto a Adam Smith como a Ricardo como punto de partida[60]. En lugar de estas «fantasías», Marx propone «un punto de partida» ubicado «en individuos produciendo en una sociedad y, por tanto, la producción socialmente determinada de individuos».

Este es un paso clave que da Marx para describir la escena primitiva de la producción, que es también la escena primitiva de la producción de la disciplina de la economía política. Edénica: una escena fantástica, la biblioteca o la isla perdida, o el estado de naturaleza, donde se dan los primeros nombres, primero a las cosas, los objetos y conceptos que se presentan ellos mismos al individuo, donde desaparece la diferencia entre *cómo* uno es llamado y lo que uno *es*. Pero Edén es también una fábrica o una máquina. La economía política como la imagina Marx produce conceptos (como el concepto «producción», o «consumo», «capital», «plusvalía», etc.) y *relaciones* entre conceptos, es decir objetos de segundo orden, como la identidad entre producción y consumo, o la subsunción, en sus distintas formas, de los procesos del trabajo. Estos objetos de primer y de segundo orden son a su vez constitutivos *de* las disciplinas (la economía política es esa forma de trabajo intelectual que produce objetos de primer y segundo orden; objetos como «producción», «consumo», y su relación). Una disciplina, llamémosla la disciplina de la economía política, es una máquina para producir y decidir sobre la coherencia, el valor y la relación entre identidades.

La «Introducción» a la *Crítica de la economía política* nos ofrece una primera definición de lo que es una disciplina, y también de un primer sentido de una de las tareas eventuales de *El Capital.* Marx no solo buscará desplazar la economía política, también buscará una forma de entender las disciplinas y sus objetos que no se apoye en las tautologías –o, mejor quizás, en las relaciones reflexivas, o en las *autopoiéticas*– que subyacen a lo que considera la organización clásica de los campos de investigación. Se requerirá una definición

[60] Karl Marx, «Introduction to the Critique of Political Economy», Trad. S. W. Ryazanskaya. En Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Nueva York: International Publishers, 1971), pp. 188-217. El pasaje en la traducción de José Arico y Jorge Tula es como sigue: «Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aíslados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasia que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la cívilízación, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural» (Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*. México D. F., 1989, p. 33).

diferente, tanto de los campos de investigación y de los objetos que producen como de los medios de producción de esos objetos.

Al igual que reconocemos en tanto tales las figuras, casi literarias, que Marx llama «los economistas políticos», quienes suman el elenco de la disciplina «economía política», estamos acostumbrados a aceptar los protocolos y léxicos de las disciplinas. Las identificamos como «disciplinas» no solo por los nombres de quienes las ejercen, ni por los principios de coherencia y paradigmas probatorios que desarrollan y emplean, sino también por los rituales y prácticas que realizan aquellos que profesan la disciplina, para satisfacción general y reconocimiento de otros practicantes o adeptos. Y no es infrecuente que una narrativa o representación gobernante –mítica de una u otra manera– forme la tercera pata de este trípode disciplinario. Estaríamos, pues, ante algo así como un trípode, o más bien un sistema trinitario: una primera «pierna» discursiva que consta de un léxico y un conjunto de reglas que rigen la aplicación y las transformaciones de ese léxico, así como los protocolos para evaluar el valor de lo que sea que produce la disciplina; una «pierna» antropológica que consiste en un conjunto de prácticas acordadas y mutuamente reconocibles, comunes a quienes articulan el discurso o en quienes el discurso encuentra su articulación; y una «pierna» formada por el conjunto de autorrepresentaciones acordadas en base a ficciones generales acerca del origen y desarrollo de las alternativas, del establecimiento y del posible deterioro o muerte de la disciplina. Lo que hace que una disciplina sea sólida, autopoiética, si no autotélica, es la articulación topológica entre estas tres «piernas». No solo ninguna de ellas es radicalmente extrínseca a las otras dos, sino que cada una de estas «piernas» se encuentra tanto dentro como fuera de las otras: sirve como el producto y como la condición de coherencia de las otras dos «piernas». La ficción sobre la cual se monta una disciplina, por lo tanto, cuenta a la vez la historia del origen del discurso y las prácticas de la disciplina, y se puede describir como el resultado de las transformaciones de ese discurso; las prácticas convenidas/acordadas de la comunidad incluyen centralmente la repetición y transformación o refuncionalización, en uno u otro nivel, de las autorrepresentaciones de la disciplina, que luego también funcionan como una unidad léxica sujeta a las reglas discursivas de la disciplina –reglas que se están implementando en las prácticas reconocidas que constituyen la «pierna» antropológica de la disciplina.

Ofrecemos aquí, de forma bastante mecánica, el esbozo familiar de la disciplinariedad moderna, en el que reconocemos un sistema fundamentalmente

autopoiético, o una máquina autopoiética. El término «autopoiesis», que no se encuentra en Marx, por supuesto, pretende tener solo un modesto rol en este contexto, y en cualquier caso lo dejaré de lado brevemente. El término deriva del trabajo de Humberto Maturana y Francisco Varela en el campo de la biología, pero hoy puede parecernos más familiar a partir del trabajo de teóricos de sistemas como Niklas Luhmann y su escuela. Los «sistemas autopoiéticos» son autónomos, autogenerados y autotélicos; contrastan con los llamados «sistemas alopoiéticos» (el ejemplo normal es una fábrica), y una de sus características principales es que especifican sus propios límites. Varela, en particular, dedicó páginas importantes a los problemas epistemológicos que esto genera: «Un reconocimiento adecuado de un sistema autopoiético como unidad requiere que el observador realice una operación de distinción que defina los límites del sistema en el mismo ámbito en el que los especifica a través de su autopoiesis. De no ser así, el observador no está viendo el sistema autopoiético como una unidad, aunque pueda concebirlo»[61].

Cuando digo que para Marx la «disciplina moderna» es fundamentalmente un sistema autopoiético, apunto a la dinámica de las relaciones topológicamente complejas que se producen mutuamente entre el campo discursivo, antropológico y representativo en el ámbito académico-disciplinario moderno.

Digamos que nos interesamos por los objetos que el *El Capital* no contempla (o no, por lo menos, bajo el aspecto actual del capital de información-crédito-débito). No me refiero solo a una u otra mercancía que no se contempla por razones meramente cronológicas –como por ejemplo objetos valorados y consumidos en la actualidad, inimaginables a mediados del siglo XIX–. (De los que podríamos proporcionar una lista interminable). También pienso en objetos conceptuales o de segundo orden: la financiarización, la mercantilización de los instrumentos de crédito, la supervaloración de la *transacción*, el trabajo abstracto, la *disciplina* entendida a través del doble lente del régimen de información-mercancía y del sistema universitario «globalizado».

Procedemos de manera injusta, y en dos sentidos.

En primer lugar, estamos confundiendo, como si fueran idénticos o indiscernibles el uno del otro, como si ambos fueran objetos o mercancías producidos en la fábrica o en el taller, los tipos de objetos que pueden efectivamente producirse de tal forma, *en* fábrica o taller, *por* una máquina o un

[61] Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy* (Nueva York: Elsevier, 1979), p. 54. [Trad. nuestra].

trabajador *para* ser usados y consumidos; con tipos de «objetos» producidos, recibidos y usados de modo evidentemente inmaterial, objetos conceptuales que se reúnen bajo formas abstractas o bajo un único término general.

Recordemos, por ahora, que lo que aquí parece ser una mera confusión de niveles, una provocación basada en la simple analogía, es de hecho una estrategia definitiva en *El Capital.* Un aspecto central en la transición de la llamada «subsunción formal» del valor del trabajo en la forma de mercancía a la «subsunción real» del valor del trabajo, es el doble estatus de las mercancías, lo que Marx llama su «doble determinación» [las mercancías son *doppelt bestimmt*]. La doble determinación consiste en lo siguiente: que la mercancía individual, autónoma [*einzelne Ware*] se valora tanto como elemento de la producción capitalista como en cuanto porta no solo el costo del trabajo realmente invertido en su producción, sino también la forma «ideal» –*ideell*– del valor del trabajo, para devenir el producto y portador ejemplar [*Träger*], es decir el *representante* del propio capital. Escribe Marx en el inédito capítulo 6 de la primera parte de *El Capital*:

> En cuanto tal –depositaria del valor total del capital + plusvalía, a diferencia de la mercancía que en el comienzo se presentaba autónomamente ante nosotros–, en cuanto *producto del capital,* en realidad, en cuanto forma modificada del capital que se ha valorizado a sí mismo […] Con anterioridad hemos visto que la mercancía, para estar en condiciones de entrar en la circulación, debe asumir un doble modo de existencia. Debe enfrentarse al comprador no solo como un artículo de determinadas cualidades útiles, como un *valor de uso* determinado que satisface determinadas necesidades, bien del consumo individual, bien del productivo. Es menester que su valor de cambio haya recibido una *forma* diferente y distinta de su valor de uso, autónoma aunque ideal. Debe *presentarse* como la unidad (pero al mismo tiempo como lo dual) del valor de uso y del valor de cambio. Esta forma autónoma por entero independiente de su valor de uso, y simple modo de existencia del tiempo de trabajo social materializado, la recibe el valor de cambio de la mercancía en su *precio,* en esta manifestación donde el valor de cambio está expresado como valor de cambio, o sea como *dinero*, y está expresado precisamente en *moneda imaginaria*[62].

[62] Karl Marx, libro I, capítulo 6, inédito. *Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. Pedro Scaron (México D. F.: Siglo XXI, 1997), p. 115. Para la versión en inglés de Ben Fowkes véase «Chapter Six: Results of the Direct Production Process». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 34. Trad. Ben Fowkes (Nueva York: International Publishers, 1994), p. 364. Las próximas referencias en inglés a Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, 50 vols. (Nueva York: International Publishers, 1975-2004), están citadas como MECW, seguidas por el volumen y número de página: «Sie gilt nur als aliquoter Teil der auf sie fallenden und ideell geschätzten Gesamtarbeit. Bei der

La «doble determinación» de las mercancías pone en marcha el modo de producción propiamente capitalista; de hecho, es el sello distintivo de ese modo de producción. Sin embargo, en la medida en que la posibilidad de que el valor primitivo de una mercancía se indexe a un término general y abstracto –la forma general del trabajo y, eventualmente, a la forma-dinero– sea inmanente a la noción de que las mercancías tienen valor de uso, el argumento de Marx no es exclusivamente histórico[63]. «Uso», «valor» y «trabajo» son términos ligados a instancias concretas de producción y solo son comprensibles, usables, valorables o trabajables, *relacionalmente,* como parte de un sistema de similitudes. Podríamos decir, para adelantar, que la «analogía» entre los «objetos» de primer orden y de segundo orden en la obra de Marx comparte la estructura de la «doble determinación» de la mercancía. La analogía que vincula los objetos lógicos de Marx y los objetos concretos a los que *El Capital* se refiere funciona, como la «doble determinación» de la mercancía, para coordinar el modo de ser particular del producto –un producto del modo de producción capitalista– con su modo formal de ser –como la forma general de capital, y describiendo esta coordinación tanto histórica como estructuralmente.

Preguntamos por objetos que *El Capital* no contempla, y estamos siendo injustos o imprecisos de una segunda manera. ¿Qué tipo de máquina puede prever lo que está por venir? ¿Qué máquina es capaz de tomar en cuenta la historia futura de los usos de sus productos? Solo una máquina disciplinaria que trabaje bajo el aspecto de una máquina mayor y más abarcadora, operando *sub specie aeternitatis;* o una máquina cuyos productos porten dentro de

---

Preisbestimmung der einzelnen Ware erscheint sie als blosser ideeller Teil des Gesamtprodukts, worin sich das Kapital reproduziert. 3) Als solcher,—Träger des Gesamtwerts des Kapitals + Mehrwerts, im Unterschied von der Ware, die uns ursprünglich selbständig erschien,—als Produkt des Kapitals—in der Tat als verwandelte Form des sich nun verwertet habenden Kapitals, zeigt sich die Ware jetzt in dem Umfang, den Dimensionen des Verkaufes, die stattfinden müssen, damit der alte Kapitalwert und ditto der von ihm erzeugte Mehrwert realisiert werden, was keineswegs damit geschieht, dass die einzelnen Waren oder ein Teil der einzelnen Waren zu ihrem Wert verkauft werden». Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Archiv sozialistischer Literatur 17* (Fráncfort del Meno: Neue Kritik, 1968), p. 96. En línea https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1863/resultate/3-produkt.htm (último acceso: 14 de agosto de 2017).

[63] Hay dos trabajos recientes importantes que tratan, directamente o por extensión, las «temporalidades" de *Capital* (y del capital): *Marx's Temporalities* de Massimiliano Tomba (Leiden: Brill, 2013), y *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* de Vittorio Morfino (Leiden: Brill, 2014). Ninguno se ocupa, como lo hago aquí, de abordar el futuro del *Capital* (y del capital). Para el análisis de Tomba de las temporalidades de uso e intercambio, ver especialmente pp. 92-158 de *Marx's Temporalities*.

sí, inmanentemente, el hechizo de su ser propio, hacia el cual tienden «enteléquicamente»; o una máquina que funcione cuando lo que está por venir se desarrolla bajo las mismas reglas que las que seguimos y experimentamos aquí y ahora, producidas por la misma maquinaria y aptas para producir fines de maneras predeciblemente similares, o idénticas. Aceptando cualquiera de estas descripciones podemos modificar el sistema de decisiones de Marx para dar cuenta de objetos que no contempla –con mayor o menor éxito, más o menos violentamente, adecuándonos con más o menos ortodoxia a la letra del original– (David Graeber, Thomas Piketty). O podemos desechar *El Capital* y seguir, ciega o incluso imprudentemente, la pista del capital. O bien –una tercera forma, ni revisionista ni eliminacionista– podemos deslabrar la clásica forma de la disciplina, mostrar cómo *El Capital* produce objetos, cosas y conceptos no aptos para el orden ni para el espacio-tiempo de *ningún* sistema de decisiones, y poner a prueba esos objetos contrastándolos con los objetos producidos por el régimen global de información-crédito. La expresión «poner a prueba», aquí, une un número de registros bastante diferentes: un registro clásicamente científico, incluso positivista (una hipótesis o un conjunto de conceptos se compara con los hechos del caso); un registro activista (ponga estos objetos «inadecuados» en su lugar, como descripciones o principios reguladores, y evalúe el resultado; hay violencia implicada en el primer momento); un registro estético, incluso gastronómico (¿qué principios formales, o principios del gusto, han sido invocados, desafiados, o convenientemente aplicados, cuando este objeto «inadecuado» debe cubrir ese inesperado conjunto de hechos y circunstancias?).

Mi objetivo en este capítulo es mostrar que *El Capital* produce objetos conceptuales dinámicos inadecuados al orden y al tiempo de *cualquier* decisión –sistema o disciplina–, incluyendo los sistemas de decisiones que *El Capital* mismo produce (la así llamada ciencia económica marxiana, por ejemplo). Seguramente esta es una afirmación demasiado fuerte, que coquetea con la contradicción, tal vez innecesariamente. ¿El orden y el tiempo de *cualquier* sistema de decisión o disciplina? ¿Cómo podría plantear un argumento así, fuera de las mismas máquinas teológicas más grandes y abarcadoras, bajo el aspecto de la eternidad, o en el tiempo de la repetición mortal de las matemáticas? Solo introduciendo (o develando) contradicciones analíticas entre las dinámicas de los objetos «inadecuados» que produce *El Capital* de Marx y los conceptos de máquina-de-decisión y de disciplina; y entre la historicidad de tales objetos inadecuados y la ofrecida por *El Capital* y por el capital.

Tengo otro objetivo más. Es urgente comprender *si* el sistema de decisión de Marx produce objetos, cosas o conceptos familiares –que podamos analizar y comprender– dada las crisis de la última década –la financiarización, la mercantilización de instrumentos de crédito, la sobrevaluación de la *transacción*, el trabajo abstracto, la deuda–. Urge, pero exactamente en qué nivel debemos proceder, y *por qué* es importante, son preguntas más complejas de lo que aparentan a primera vista. ¿Acaso no tenemos registrado *ya* el inestable, constante y extenso impulso de expansión del capitalismo? ¿Acaso no se encuentran nuestras pantallas en todo momento pobladas con imágenes de degradación ambiental, de depredadores actores estatales y no estatales, de guerras cuyas bases económicas son apenas camufladas con las viejas y familiares figuras del «interés nacional», la «estabilidad» o la «creación del Estado», además de figuras no tan familiares, pero no menos siniestras (la de la «guerra preventiva», por ejemplo)? La apocalíptica frase de Paul Valéry en su *Regards sur le monde actuel* de 1931 parece vigente: «Comienza el tiempo del mundo finito, limitado» –escribe, según mi traducción– …[y] debemos referir todos los fenómenos políticos a esta reciente condición universal, cada uno representando una obediencia o una resistencia a los efectos de esta limitación definitiva y de esta dependencia cada vez más estrecha de las acciones humanas»*.

Es verdad que *El Capital* no nos es de mucha ayuda en este momento preciso, en el que el capital abandona el hogar aislado y teórico, acogedor y seguro por lo que tiene de teórico y aislado, para emprender camino hacia el extranjero, y para buscar la articulación con diversas formas políticas administrativas (el colonialismo, el imperialismo)[64]. Presos de las inquietudes del

* Trad. nuestra.

[64] A menudo se ha notado la deficiencia de *El Capital* en este punto, y ha dado lugar a trabajos compensatorios, incluso a líneas de pensamiento, dos de las más sustanciales se derivan, por un lado, de *Imperialism: A Study* de John Hobson de 1902, y por otro lado, de *The Accumulation of Capital* de Rosa Luxemburgo de 1913, y del panfleto contra Kautsky de Vladimir Lenin «Imperialism, the Highest Stage of Capitalism» de 1916. Las dos líneas de pensamiento son bastante diferentes en algunos aspectos. Para Hobson, el imperialismo es, como tan memorablemente dijo, «una depravada elección de vida nacional, impuesta por intereses egoístas que apelan a los deseos de adquisición cuantitativa y de dominación forzosa que sobreviven en una nación desde los primeros siglos de la lucha animal por la existencia», y continúa: «[La adopción del imperialismo] como una política implica una renuncia deliberada a ese cultivo de las cualidades internas más elevadas que tanto para una nación como para un individuo constituyen el ascenso de la razón sobre los impulsos brutos» (J. A. Hobson, *Imperialism: A Study* [Londres: Nisbet, 1902], p. 390). Muy poco del vocabulario de los sentimientos morales sobrevive en el libro de Luxemburgo o en el panfleto de Lenin, que describen y atienden más bien a la lógica estructural del imperialismo, y lo identifican como el resultado de la tendencia de los mercados a producir acumulaciones desiguales de capital, para resultar en monopolio y capitalismo de cartel, apoyado por lo que hoy llamaríamos una industria de servicios financieros, y para producir efectos políticos (por ejemplo, la Primera Guerra Mundial) que protegen o extienden los carteles y monopolios.

presente, contamos la *historia* de la inestable expansión económica del capital como si fuera inextricable de la historia del colonialismo moderno; trazamos el mapa de la expansión desigual del capitalismo de diferentes maneras: en base a la diferencia entre poscolonias ricas en recursos y economías posmetropolitanas ricas en capital; a la creciente concentración de riqueza; a la desnacionalización de los intereses económicos; al movimiento de mano de obra de norte a sur y de sur a norte; a la reconstitución de la información como mercancía; entre otras. Finalmente, más intensamente, y con las consecuencias más graves para nuestro concepto de política, registramos el fenómeno del inestable impulso expansivo del capital en el catastrofismo y tono apocalíptico del discurso público (incluido, por supuesto, el de Valéry). Aquí tocamos un asunto aún más desconcertante, pues la relación entre el catastrofismo y la esfera pública no es accidental. La esfera pública en los Estados mediatizados contemporáneos es donde se produce, para el consumo social, como objeto por consumir, la catástrofe: la catástrofe como la base *de* lo social. En esta esfera o en esta disciplina, la mercancía-catástrofe es idéntica, en cada momento de su producción, con el consumo social de la catástrofe. Lo que cuenta como «discurso público» se determina como tal en relación con la catástrofe de la que nos protege el Estado: es de lo que hablamos con los otros, cuando hablamos como ciudadanos, lo sepamos o no; es la razón por la que hablamos, como sujetos públicos. La catástrofe que el Estado contiene en sí mismo para protegernos define nuestra relación con el otro: nos reconocemos los unos a los otros en la sombra de la catástrofe. La catástrofe es el mediador universal, nuestro equivalente general, la condición sobre la cual nuestro discurso es mutuamente inteligible, el principio de traducción universal.

Entonces, si *ya* registramos, en todos los sentidos, la catástrofe del impulso inestable, expansivo del capital, ¿no debe eso significar que ya estamos dispuestos hacia el mundo y hacia descripciones del mundo de una manera diferente a las estrecha o clásicamente identitarias?

Es evidente que no. Registrar la catástrofe del capital *de hecho* y en todo sentido implica una disposición alternativa al pensamiento identitario clásico. Pero sin una consideración positiva de sus características, de sus grados de generalidad o posibilidades de generalización, de los hábitos reconocibles de pensamiento y acción que esta disposición alternativa implica, el mero registro de la catástrofe del capital es peor que estéril: es una forma de tomar prestado el ser y la perdurabilidad disciplinaria de la eternidad de la catástrofe del capital; de comprar a la catástrofe una identidad de clase protegida de

las vicisitudes de la historia; de encontrar un refugio que el capital niega a todos excepto a sus sacerdotes más devotos. Este capítulo, finalmente, espera proporcionar un enfoque, un léxico y un conjunto de mecanismos para una consideración de la catástrofe del capital.

Objeto/Nombres

LOU: ¿Tienes un primera base en primera?
BUD: ¡Ciertamente!
LOU: ¿Entonces *quién* juega en primera base?
BUD: ¡Absolutamente!
LOU: Cuando le pagas al primera base cada mes, ¿*quién* recibe el dinero?
BUD: ¡Cada dólar! Y por qué no, el hombre tiene derecho a ello.
LOU: ¿*Quién*?
BUD: Sí.
LOU: Entonces, ¿*quién* lo recibe?
BUD: ¿Por qué no debería? A veces su esposa baja y la recoge.
LOU: ¿La esposa de *quién*?
BUD: Sí. Después de todo, el hombre se lo gana.
LOU: ¿*Quién* lo hace?
BUD: Por supuesto.

Bud Abbott y Lou Costello, «Who's on First?»*

KASPERL: Y yo, ¿con quién tengo el gusto de hablar?
EL SEÑOR MAULSCHMIDT: Maulschmidt.
KASPERL: ¿Cómo dice?
EL SEÑOR MAULSCHMIDT: Maulschmidt.
KASPERL: Esto me deja pasmado, compadre. ¿Desde cuándo se forjan bocas? Creía que las bocas solo se llenaban [... *Seit wann werden denn Mäuler geschmiedet? Ich dachte, sie werden höchstens gestopft*].
EL SEÑOR MAULSCHMIDT: ¡Qué bruto es usted! No soy herrero de bocas, me llamo así [*Ich bin nicht Maulschmidt, ich heiße so*].
KASPERL: Vale, amigo, pero yo le preguntaba quién es usted [*Ich hab Sie doch detener gefragt, wer Sie sind*].
EL SEÑOR MAULSCHMIDT: ¿*Qué* es Vd. quiere Vd. decir? [*Was Sie sind, meinen Sie?*]
KASPERL: Pues lo que usted sea y quien usted sea, me importa un bledo [*Was Sie sind, wer Sie sind, das kann man mir jetzt eh schon den Buckel lang rutschen*].

* Trad. nuestra.

EL SEÑOR MAULSCHMIDT: ¿Cómo se atreve a hablarme así? Soy una persona honorable.

WALTER BENJAMIN, *Radau um Kasperl: Hörspiel* [65]

El «punto de partida» dado por las «ficciones no imaginativas» de la ciencia económica burguesa corresponde, en el lenguaje de la disciplina de la economía política, a una escena fantástica:

> La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo u objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales. En segundo lugar, consumo de los medios de producción que se emplean y se usan, y que se disuelven en parte (como, por ejemplo, en la combustión) en los elementos generales. Consumo, igualmente, de la materia prima que no conserva su forma ni su constitución natural, sino que más aún se consume. Por lo tanto, el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo. Pero los economistas aceptan esto. Llaman consumo productivo a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y el consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio* [La determinación es negación][66].

[65] Walter Benjamin, «Radau um Kasperl» *Hörspiel für Kinder*. En Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 4.2, ed. Tillman Rexroth (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972), pp. 674-695. Seguimos, con leves modificaciones donde Chamorro se equivoca, la traducción de Joaquín Chamorro «Los alborotos de Kasperl. Una comedia radiofónica». En Walter Benjamin, *Radio Benjamin* (edición de Lecia Rosenthal) (Madrid: Akal, 2015), p. 228. [Tanto la edición de Akal como la de Verso (Nueva York-Londres: Verso, 2014) precisan que «Maulschmidt» es un nombre compuesto de «Maul» (es decir, «snout», «mug» o «muzzle», es decir, «morro», «jeta», pero también «hocico», o incluso "boca») y Schmidt (es decir, «smith», «herrero»), formado así un «nombre satírico que no es común en alemán». Se agrega que algunos nombres equivalentes en inglés podrían ser «mouth-smith», «mug-maker» o «snout-forger» (p. 227, nota), lo que en castellano quizás podría vertirse como «forjabocas». (N. de la T.)].

[66] Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*. Trad José Arco y Jorge Tula (México D. F.: Siglo XXI, 1989), p. 40. Para la versión en inglés véase «Introduction to the Critique of Political Economy». Trad. S. W. Ryazanskaya. En Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Nueva York: International Publishers, 1971), pp. 188-217. Marx continúa comentando sobre la distinción que la economía política hace entre «consumo productivo» y «producción de consumo»: «Pero los economistas aceptan esto. Llaman consumo productivo a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y el consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio* [La determinación es negación]. Pero esta determinación del consumo productivo ha sido esblecida solo para separar el consumo identificado con la producción del consumo propiamente dicho, concebido, por el contrario, como el opuesto aniquilador de la producción. Consideremos, pues, el consumo propiamente dicho. Igualmente, el consumo es de manera inmediata producción, del mismo modo que en la naturaleza el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de plantas. Es claro

> (Die Produktion ist unmittelbar auch Konsumtion. Doppelte Konsumtion, subjektive und objektive: das Individuum, das im Produzieren seine Fähigkeiten entwickelt, gibt sie auch aus, verzehrt sie im Akt der Produktion, ganz wie das natürliche Zeugen eine Konsumtion von Lebenskräften ist. Zweitens: Konsumtion der Produktionsmittel, die gebraucht und abgenutzt werden und zum Teil [wie z.B. bei der Feurung] in die allgemeinen Elemente wieder aufgelöst werden. Ebenso Konsumtion des Rohstoffs, der nicht in seiner natürlichen Gestalt und Beschaffenheit bleibt, die vielmehr aufgezehrt wird. Der Akt der Produktion selbst ist daher in allen seinen Momenten auch ein Akt der Konsumtion. Aber dies geben die Ökonomen zu. Die Produktion als unmittelbar identisch mit der Konsumtion, die Konsumtion als unmittelbar zusammenfallend mit der Produktion, nennen sie *produktive Konsumtion*. Diese Identität von Produktion und Konsumtion kommt hinaus auf Spinozas Satz: *Determinatio est negatio*)[67].

Antes de preguntar si esta afirmación de Marx tiene sentido –antes de preguntar en qué ámbitos se conjugan estas dos frases, la paráfrasis de Marx de la proposición fundacional de la economía primitiva, por un lado, y por el otro «la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio*»– notemos los

---

que en la nutrición, por ejemplo, que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquier alta clase de consumo que, en cierto modo, produce al hombre. Producción consumidora. Solo que, arguye la economía, esta producción idéntica al consumo es una segunda producción, surgida del aniquilamiento del primer producto. En la primera, el productor se objetivaba; en la segunda, la cosa creada por él se personificaba. Por consiguiente, esta producción consumidora –aun cuando sea una unidad ínmediata de producción y consumo– es esencialmente diferente de la producción propiamente dicha. La unidad inmediata, en la que la producción coincide con el consumo y el consumo con la producción, deja subsistir su dualidad inmediata. En consecuencia, la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno es inmediatamente su opuesto. Pera al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a este le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos. El producto alcanza su *finish* [realización] final solo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa y que por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea δυναμει [en potencia] y no en la realidad» (ibid., pp. 40-41).

[67] Karl Marx, «Zur Kritik der Politischen Ökonomie». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. 13 (Berlín: Dietz Verlag, 196)1, p. 621. La traducción en inglés de S. W. Ryazanskaya es la suguiente: «Production is simultaneously consumption as well. It is consumption in a dual form— subjective and objective consumption. [Firstly] the individual, who develops his abilities producing expends them as well, using them up in the act of production, just as in natural procreation vital energy is consumed. Secondly, it is consumption of the means of production, which are used and used up and in part (as for instance fuel) are broken down into simpler components. It similarly involves consumption of raw material which is absorbed and does not retain its original shape and quality. The act of production itself is thus in all its phases also an act of consumption. The economists concede this. They call productive consumption both production that is simultaneously identical with consumption, and consumption which is directly concurrent with production. The identity of production and consumption amounts to Spinoza's proposition: Determinatio est negatio».

tres tipos de identidad que se unen en el famoso texto de Marx, en niveles de análisis obviamente diferentes: la identidad de producción y consumo en el concepto *multiusos* que la economía clásica llama, nombra o determina (la forma verbal de Marx es *nennt*), «consumo productivo»; la identidad de la determinación y la negación; y –lo más misterioso– la identidad de la cual depende la relación entre ambas. El primero *kommt hinaus auf* al segundo, escribe Marx con reticencia: estas dos formas de identidad se «equivalen» una a la otra, «llegan casi a lo mismo»; se suele decir, en alemán, *das kommt auf dasselbe hinaus* o *auf eins* o *aufs Gleiche.* (La traducción francesa de Maximilien Rubel y Louis Evrard dice *«revient à»*[68]). La identidad que media y determina la relación, el *hinauskommen* de los dos primeros, la identidad que aparentemente permite que estas dos formas de identidad se traduzcan una a la otra: la de un cierto «Spinoza».

No todos los nombres que produce *El Capital* funcionan como los de la temprana obra radial de Walter Benjamin, al punto que el «quién» y el «qué» del nombre, su *wer* y su *was*, son idénticos, se identifican, o nombran una nueva identidad. Pero en el Edén y por ahora somos *mouthsmiths*, forjabocas; esa es nuestra identidad, y asumamos el nombre también. Esto es en parte lo que Marx quiere decir cuando se refiere a la identidad, *Identität,* de la producción y el consumo: para los tres tipos de «identidades», dos cosas, objetos o conceptos diferentes se producen como iguales, *identisch*, y esta nueva cosa, objeto o concepto que son es una identidad, *Identität*[69]. De aquí en adelante, desde el mítico punto en que se nombra esta identidad, llamémosla *consumo productivo*, se muestra distinta de cada uno de sus elementos. La *Identität* de Marx es, profunda y controvertidamente, a la vez un proceso o un término relacionante *y* el nombre del resultado de ese proceso; en pocas palabras, queremos decir que la *Identität* de Marx significa tanto la *identificación* (de consumo y producción, o de «determinación» y «negación», o del *Spinozas Satz* con los primeros dos) *y* el singular resultado de ese proceso dinámico, el objeto, concepto o cosa que llamamos una nueva y distinta «identidad». Un acontecimiento y una sustancia. ¿Qué tipo de cosa es un nombre? (por ejemplo, el nombre «consumo productivo»). ¿Cómo hacemos para *nombrar, nennen* en alemán, una cosa? ¿Acaso «nosotros» derivamos o

[68] Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*. Trad. M. Rubel y L. Evrard, *Œuvres*, vol. 1, «Économie» (París: Pléiade/Gallimard, 1965).

[69] La más explícita consideración que hace Marx acerca de la *Identität* está en el contexto de su primer encuentro con G. W. F. Hegel en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.

pedimos prestada una identidad, por ejemplo una identidad profesional o de clase, de los nombres que «nosotros» le damos a las cosas? ¿De nuestro *nombrar*? (Los economistas, *die Ökonomen,* son aquellos sujetos que pueden dar el nombre «consumo productivo» a este o aquel concepto, correspondiente a un objeto abstracto que tiene una cierta existencia real, y luego tomar de ese nombramiento su «*estidad*»*, podría decir Peirce, su «distinción» de otros sujetos: tomar prestado de un nombre y del concepto-objeto-cosa nombrada una «continua identidad y energía»). En su forma más general, las preguntas tienen un tono claramente escolástico. La competencia entre el principio de «*Res sunt consequentia nominum*» (las cosas son el resultado de los nombres), y «*nomina sunt consequentia rerum*» (los nombres resultan de las cosas) se disputa en páginas y salones desde los tiempos de Justiniano.

Destaquemos lo que podemos ganar si mantenemos separados nuestros nombres y nuestros actos –si conservamos nuestras «identidades» a distancia de nuestras «identificaciones»– o si los mantenemos decidida y evidentemente vinculados entre sí («identificar» este o aquel par de conceptos, cosas, objetos, es lo que hacemos: es lo nuestro; es nuestra «identidad») –en otras palabras, lo que ganamos al acoger una concepción clásica de la identidad, que nos permite ambas alternativas–. En nuestra isla edénica, las cosas que captamos por medio de un nombre quedarán a la mano. Podremos recopilar, para y sobre ellas, listas de cualidades o de predicados; determinar si estos son definitivos o accidentales; distinguir estas cosas de otras en base a que algunas poseen una cantidad mínima de cualidades definitorias, y otras no; defender la resistencia o la perdurabilidad de nuestras cosas. Podremos abrazar, como una señal o testigo [*token*] de la fuerza de esta concepción clásica de identidad, la necesaria circularidad de nuestro procedimiento: las cosas que usamos poseen cualidades y una temporalidad que consideramos esencial, pero, en primer lugar, las identificamos como cosas- con-tales-cualidades. Los objetos que nombra nuestra disciplina serán idénticos a lo largo del tiempo; nuestra disciplina tomará prestada de esa identidad en el tiempo su propia perdurabilidad; y de igual manera nosotros tomaremos prestado de nuestra disciplina nuestro «quién» y nuestro «qué». «Cosas» son: una manzana o esta mesa o esa mota de algodón, o «Robinson Crusoe», pero también tales «cosas» mentales como el consumo, o la producción, o «*Diese Identität von*

* Para «*thisness*» hemos preferido el término «estidad» atendiendo a la traducción del citado texto de Peirce. Más adelante, en el capítulo «Materias incontables», traducimos «*this*-ness» y «*here*-ness» por «condición-de-*esto*» y «condición-de-*aquí*», respectivamente. [N. de la T.].

Produktion und Konsumtion», o la fantasía primitiva de un *homo oeconomicus* original y presocial. (La lista que ofrece Marx, cuando establece la conexión entre venalidad, corrupción y relación monetaria: «Como el dinero es la forma modificada [*verwandelte Gestalt*] de la mercancía, es difícil ver de dónde procede ni en qué se transforma: conciencia, virginidad o papas [*Gewissen, Jungfernschaft oder Erdäpfel*]»[70]). El concepto clásico de identidad nos ofrece la fantasía evidente y sensata de que una papa es, a fin de cuentas, una papa, y una *mesa* es una mesa, con el pasar del tiempo y para todos los efectos. (Y nos asegura, casi no hay que decirlo, que la «papa» del Nuevo Mundo es también, en español castellano, «la patata» que se come igual, todos los días, en Cartagena de Indias que en Cartagena, España). El concepto clásico de identidad ofrece, paso a paso, cualidad esencial tras cualidad esencial, la fantasía de una eventual identidad entre especies y ser social. Nos permite afirmar que el nombre propio «Spinoza» designa estrictamente algo o a alguien, que es la misma cosa en todos los mundos posibles, y que sería ininteligible de otra manera; y que lo que sea que designe el nombre «Marx» en todos los mundos posibles puede soportar diferentes descripciones y determinaciones en esos mundos. (En algunos, «Marx» es el autor de una obra llamada *El camino a la servidumbre,* por ejemplo).

Ahora veamos lo que perdemos arrimándonos al concepto clásico de identidad. En lo que se refiere a los objetos o conceptos que llamo por nombres generales («una mesa», «una mercancía»), o a los objetos que llamo por nombres propios («Marx», «Spinoza», etc.), o a aquellos términos aún no determinados, que no son aún ni esto ni lo otro, esos pocos y extraños objetos transicionales que aún no sé cómo designar, como el objeto «capital» –en estos casos el concepto clásico de identidad precisará que entienda que la *diferencia*

[70] Karl Marx, libro I, capítulo inédito. «Resultados del proceso inmediato de producción», op. cit., p. 149. En *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*: «Da der Wert einer Ware = der in ihr enthaltenen notwendigen Arbeit, so wäre der Wert eines Arbeitstages—der sonst unter den adäquaten Produktionsbedingungen verrichtet wird und mit dem durchschnittlichen, *gewöhnlichen* gesellschaftlichen Mass von Intensivität und Geschick—gleich dem in ihm enthaltenen Tag Arbeit, was Unsinn ist und gar keine Bestimmung abgibt. Der *Wert der Arbeit*—d.h. der Preis der Arbeit (qualitativ) von seinem Geldausdruck entblößt—ist also ein irrationeller Ausdruck und in der Tat bloß eine verwandelte und verkehrte Form für den *Wert des Arbeitsvermögens*. (Preis, der nicht auf Wert reduzierbar ist, sei es unmittelbar oder durch eine Reihe Mittelglieder, drückt irgendeinen bloß zufälligen Austausch von irgend etwas gegen Geld aus. Und so können Dinge, die der Natur der Sache nach keine *Waren* sind und daher in diesem Sinn extra commercium hominum, durch ihren Austausch gegen Geld in Waren verwandelt werden. Daher der Zusammenhang zwischen Venalität und Korruption und Geldverhältnis. Da das Geld die verwandelte Gestalt der Ware ist, sieht man ihm nicht an, wo es herkommt, was in ihm verwandelt ist, Gewissen, Jungfernschaft oder Erdäpfel)» (p. 260).

es algo que puedo olvidar o que espero eliminar, un accidente que sobreviene a una sustancia en su esencia reconocible y en ese nivel invariable–. Cuando me refiero, como lo hace el texto de Marx, a «*Diese Identität von Produktion und Konsumtion*», nombro no a «*esta* identidad particular de dos términos abstractos» (¿existen, en todo caso, identificaciones contingentes de este tipo para términos abstractos?), sino a la general «*la* identidad de producción y consumo» proporcionada por la traducción estándar al inglés de S. W. Ryazanskaya, «*The* identity of production and consumption»: la *indexicalidad* de las proposiciones de identidad se desvanece, y con ella una especie de diferencia específica unida al acto y momento de enunciación, al aspecto modal o verbal de la frase, a mi *identificación* de este término con ese otro, aquí y ahora, bajo aspectos modales y en circunstancias que pueden cambiar. Las desordenadas, dinámicas y diferenciales texturas de producción y consumo callan por fin en los calmos brazos del producto, *Identität*. En el silencio del concepto me será imposible comprender por qué las economías capitalistas son inestablemente llevadas a expandirse más allá del momento de consumo productivo. Si confiamos en este sentido clásico de identidad, malinterpretaremos como patológica o aberrante esta persistencia de la «fantasía» («no imaginativa» o imaginativa) en la economía política. No reconoceremos la relación entre la pulsión inestable y expansiva del capital y la persistencia de la «fantasía». Ganamos una identidad disciplinaria, pero el precio es demasiado alto: perdemos la capacidad de entender la contingencia de los objetos dinámicos de la disciplina y de reconocer o construir los nuestros.

Entendamos, pues, que Marx se enfrenta al viejo conflicto escolástico entre la proposición «*Res sunt consequentia nominum*» (las cosas son el resultado de los nombres) y la proposición «*nomina sunt consequentia rerum*» (los nombres resultan de las cosas), no por mero interés en debates bizantinos entre filosofías nominalistas y realistas (epistemologías, filosofías del lenguaje, incluso las diferentes ontologías que se atrincheran tras cada etiqueta), sino polémicamente y debido a una necesidad argumentativa[71]. La identidad en *El*

[71] Recordemos la famosa afirmación de Marx en *La Sagrada Familia*, derivada de las observaciones sobre Duns Scoto, que «Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist». Karl Marx y Friedrich Engels, *Die heilige Familie* (Fráncfort del Meno: Rutten, 1843), p. 201. La traducción de Wenceslao Roces: «Entre los materialistas ingleses encontramos como elemento fundamental el nominalismo, que es, en general, la primera expresión del materialismo» (Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia* (México, D. F.: Grijalbo, 1967), p. 194. La traducción estándar en inglés: «Nominalism, the first form of materialism, is chiefly found among the English schoolmen». En Karl Marx, Friedrich Engels,

Capital toma la forma de una batalla contra lo que «los economistas» quieren decir con «identidad» cuando «die Produktion als unmittelbar identisch mit der Konsumtion, die Konsumtion als unmittelbar zusammenfallend mit der Produktion, nennen sie produktive Konsumtion» («Llaman consumo productivo a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción»). En palabras de Marx, la expresión «consumo productivo» *parece* nombrar algo, alguna cosa o algún concepto correspondiente a la realmente existente, e inmediata «identidad» de la producción y el consumo. ¿Lo que nombra «consumo productivo» es una cosa, un concepto, un objeto? ¿Se nombra –y corresponde al objeto-cosa-concepto que nombra– igual que aquello que en las economías clásicas se llama «producción» y «consumo»? El punto de entrada de Marx a estas preguntas es primeramente filológico, incluso gramático (*Identität* funciona como sustantivo y como forma verbal, es un término funcional, como hemos visto), pero su argumento rápidamente toma forma filosófica. De nuevo se involucra en la fantasmal batalla entre ontologías nominalistas y realistas y, traducida por Marx en un vasto número de registros (es en primer lugar una pregunta filológica, como veremos; epistemológica, lógica, incluso disciplinaria, en tanto que los argumentos de *El Capital* no tocan accidentalmente los procesos de producción y valoración de objetos *disciplinarios*, los conceptos «propios» de las economías clásicas, o «propios» del estudio de la economía política, o de la literatura, la filosofía, etc.), forma el núcleo conceptual de la crítica de *El Capital* a las economías clásicas.

«*Res sunt consequentia nominum*» (las cosas son el resultado de los nombres), o «*nomina sunt consequentia rerum*» (los nombres resultan de las cosas). Nótense las asimetrías con las que Marx parafrasea el dilema escolástico: «los economistas… llaman [*nennen*] consumo productivo a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y el consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio*» («Die Produktion als unmittelbar identisch mit der Konsumtion, die Konsumtion als unmittelbar zusammenfallend mit der Produktion, nennen sie *produktive Konsumtion*. Diese Identität von Produktion und Konsumtion kommt hinaus auf Spinozas Satz: *Determinatio est negatio*»). Esperaríamos de Marx

Collected Works (New York: International Publishers, 1975), p. 127. Acerca de la relación de Marx y el empirismo ver John Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), especialmente véase el cap. 2, «Marx's theory of knowledge», pp. 29-61.

una frase balanceada que casara con la simetría de las quiasmáticas proposiciones de identidad «producción es consumo y consumo es producción», o *determinatio est negatio*. Pero en su lugar encontramos esto: «Die Produktion als unmittelbar identisch mit der Konsumtion, die Konsumtion als unmittelbar zusammenfallend mit der Produktion». ¿Son *idénticas* las expresiones «se identifica con» o «es idéntica a» y «coincide con», *zusammenfallend*? ¿Son sinónimas? De seguro no; solo el modificador de Marx, *unmittelbar,* es idéntico en las dos frases. La palabra alemana *zusammenfallend* introduce la complicada expresión modal *fallen*, que significa algo así como «ocurrir a la vez, en este tiempo, o en un tiempo, en un *ahora*; colapsar; coincidir; caer o acaecer; concurrir en algún lugar, que puede ser *aquí mismo*». *Fall* es «un caso», «lo que es el caso»; y es también lo que ocurre cuando los átomos «senkrecht *fallen* im Leeren» (*caen* verticalmente a través del vacío), traducción de la edición de Carl Ludwig von Knebel del verso de Lucrecio «corpora cum deorsum rectum per inane feruntur/ponderibus propriis» («los primeros cuerpos son llevados [*ferentur*] directo hacia abajo [*rectum*] por su propio peso»)[72]. *Zufall* es un «accidente»; *Zufälligkeit* es coincidencia o contingencia.

[72] Lucrecio, *De rerum natura*. Trad. W. H. D. Rouse (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), pp. 217-218. En latín:

> «Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
> corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
> ponderibus propriis, incerto tempore ferme
> incertisque locis spatio depellere paulum,
> tantum quod momen mutatum dicere possis.
> quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
> imbris uti guttae caderent per inane profundum
> nec foret offensus natus nec plaga creata
> principiis; ita nihil umquam natura creasset».

El alemán, de Titus Lucretius Carus, *Von der Natur der Dinge*, 2ª ed. Trad. de Karl Ludwig von Knebel (Leipzig: G. J. Göschen, 1831). Von Knebel es consistente en traducir *cadere* como *fallen* (aquí los versos con énfasis mío):

> «Noch verlang' ich, mein Memmius, dir zur Erkenntnis zu bringen,
> Dass die Körper des Stoffs, da sie senkrecht fallen im Leeren
> Durch ihr eignes Gewicht, in nicht zu bestimmenden Zeiten,
> Noch am bestimmten Ort von der Bahn abtreiben ein wenig;
> Wenig, soviel du nur magst die mindeste Änderung heißen.
> Fände dieses nicht statt, so fielen die Körper gerade
> Wie die Tropfen des Regens herab, durch Tiefen des Leeren:
> Anstoß würde nicht sein, nichts würd' auch treffen zusammen;
> Und so hätte Natur nichts bilden können noch schaffen.
> Möchte man sagen, vielleicht sind schwere Stoffe vorhanden,
> Welche schneller deshalb in gerader Richtung durchs Leere

Las «caídas» [*falls, Fälle*] ocurren, tanto en el inglés como en el alemán, son las marcas, señales o testigos de la contingencia, del accidente, de la facticidad; son marcas de la irreducible indexicalidad de los nombres. La caída es la huella del acontecimiento de nombrar, *nennen,* en el nombre o en el sustantivo, «*Nombre*» [*A fall is the trace of the event of naming, «nennen», in the name or the noun, Name*]; las caídas son marcas indelebles del *hic et nunc.* La caída, en la medida en que recoge estos elementos –facticidad, aquí-y-ahoridad, lo súbito, la contingencia, la accidentalidad, el descenso repentino, el declive–, entonces, siempre tiene relación con la *catástrofe.*

Las afirmaciones sobre lo que *acaece*, o sea sobre la catástrofe, no son del mismo orden que las afirmaciones de identidad tales como «producción es consumo» o *determinatio est negatio*; el objeto conceptual que nombran (¿lo hacen?) no es el mismo, y no lo *nombran* de la misma manera (ni en las mismas condiciones, ni con los mismos fines). Podría tentarnos afirmar que la diferencia en el *nombre*, o en la proposición sobre el nombre, es aquí consecuencia de una diferencia interna de la cosa que se nombra (*consequentia rerum*: algo de la cosa llamada «consumo productivo» divide su nombre, su nombrar, en dos partes: una forma asertórica y una modal; en «identidad» o «necesidad lógica» por un lado, y «coincidencia» u «ocurrencia» por el otro; en una designación rígida por una parte, válida para todos los mundos posibles, y en la firma indexada). Pero igualmente nos tienta –y con razones igualmente justificadas, o igualmente inestables– argumentar que el nombre «consumo productivo» es constitutivo de su objeto. La cosa o concepto u

---

Fallen, getrieben von oben herab, auf die unteren leichtern,
Also bewirkend den Stoß zur lebenerzeugenden Regung.
Wer dies saget, verfehlet bei weitem die richtigen Gründe:
Denn in der Luft, im Wasser beschleuniget jeglicher Körper
Seinen natürlichen *Fall*, dem Maß nach seines Gewichtes,
Weil die leichtere Luft, das dichtere Wasser nicht können
Jegliches Ding aufhalten auf ein und die nämliche Weise;
Sondern wann schwereres drückt, so müssen sie schneller entweichen.
Aber der leere Raum setzt niemals sich einem der Dinge
Irgend auf eine Weis' entgegen, so dass es den Weg nicht
Nehmen könne dahin, wohin es die eigne Natur treibt».

Por su parte, traduce el abate Marchena: «Y has de entender también, ínclito Memmius, que aun cuando en el vacío se dirijan perpendicularmente los principios hacia abajo, no obstante se desvían de línea recta en indeterminados tiempos y espacios; pero son tan leves estas inclinaciones, que no deben apellidarse de este modo. Pues si no declinaran los principios, en el vacío, paralelamente, cayeran como gotas de la lluvia; si no tuvieran su reencuentro y choque, nada criara la naturaleza» (Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Edición de Agustín García Calvo, Trad. abate Marchena (Madrid: Ediciones Orbys, 1984), libro II, p. 147.

objeto que «consumo productivo» nombra es la consecuencia del nombre; es creado mediante el acto originario de nombrar, que *determina* su esquema conceptual al reunir «producción» y «consumo» y al diferenciar el nuevo concepto *portmanteau* de los primitivos términos «producción» y «consumo». (En la expresión «el acto originario de nombrar», remotamente procedente de *Naming and Necessity* de Saul Kripke, o de la historia edénica que se esconde detrás del libro de Kripke y detrás de las «fantasías no imaginativas» con las que comienza *El Capital*, «nombrar» da nombre al trabajo material y disciplinario de producir, poner en circulación y defender un término). *Res sunt consequentia nominum*: el nombre, «consumo productivo», constituye, a partir del material proporcionado por los términos primitivos al que se une nominalmente, un objeto aspectual, un objeto-*als;* una cosa-concepto-objeto-*als;* esta cosa-*como.*

¿Cómo decidiríamos, con qué bases, con qué consecuencias para lo que llamamos nuestro «mundo», si un objeto-cosa-concepto produce un nombre, o viceversa? Cuando los nombres son algo esotéricos («consumo productivo»), el objeto-cosa-concepto es abstracto, y su relación indecidible, la cuestión nos parece arcana. La economía clásica, sin poder reconocerlo o considerar sus consecuencias, es indecidiblemente una disciplina tan realista como nominalista: la estructura-*als* indecidible es constitutiva de los nombres, objetos y sus relaciones, que intervienen en la economía clásica, circunstancia que constituye tanto la limitación de la disciplina como su mayor, aunque secreto, recurso. *El Capital* asume directamente –y lo asume como condición de su análisis– el conjunto de indecidibilidades que debilitan la comprensión que la economía política clásica tiene de sus propios objetos (de las cosas que trata, de los conceptos que produce y sobre los que trabaja). Realismo y/o nominalismo; una estructura-*als* aspectual, indexada y/o una proposición de identidad asertórica; «*Res sunt consequentia nominum*» y/o «*Nomina sunt consequentia rerum*». Lo que designan estos juegos del «y/o» no es una contradicción, en el sentido que se le da al término en la tradición hegeliana. Los conceptos de Marx, sus objetos de segundo orden, son más *defectivos* que contradictorios: ahí radica su precisión, su flexibilidad, su productividad analítica. *Trabajo, valor de cambio, valor de uso, mercancía;* términos de clase como «proletariado»; términos funcionales como los verbos «producir» y «consumir» o los sustantivos «producción» y «consumo»: a qué cosas, conceptos u objetos refieren estos términos y *cómo* los nombran, son asuntos tan solo débil y efímeramente decidibles. (La defectividad de estos conceptos se

agudiza cuando nos damos cuenta que funcionan tanto en el nivel del contenido que Marx pretende entender como en el nivel de las condiciones del argumento, donde lo que se discute es la *producción* del objeto-cosa-concepto a partir del nombre, o viceversa, y su *uso* o *consumo* por parte de los lectores de la economía política).

Al inicio de la *Introducción general a la crítica de la economía política*, esta complicada y delicada dinámica toma forma en relación con un nombre propio. Es como si la totalidad del argumento de Marx sobre lo que se llamará denominación aspectual o indexical y designación rígida, entre la producción de nombres a partir de los objetos que nombran o viceversa, sobre la posibilidad de imaginar una disciplina que desborda los límites del narcisismo; es como si todo esto ocurriera bajo *als*, como bajo el aspecto de la célebre frase de Baruch Spinoza (o más bien, la célebre frase atribuida, popularmente, a Spinoza), *determinatio est negatio. Spinozas Satz*: el posesivo le da a la frase lo que Shakespeare denominaría, refiriéndose a lo que sabe producir la labor del poeta, «a local habitation and a name» («la pluma del poeta las diseña y da nombre y habitación a cosas etéreas que no son nada», en traducción de José A. Márquez); es, se podría decir, bidireccionalmente indexical. Reflexiva: «Spinoza» está constituido por la frase, la frase por Spinoza; cada uno determina al otro, cada uno *representa* al otro. En esta determinación mutua, la repetición (de dos términos «idénticos» o «coincidentes») pasa por la «negación». Así nombran las cosas los conceptos de economía política clásica, dice Marx. Sin embargo, los conceptos de *El Capital* trabajarían de otra manera y harían otra labor. No es la *representación* la que los trabaja, sino la *fuerza* o el *poder* o el *devenir* [*becoming-ness*], la *dynamis*, una fuerza de trabajo de la cual fluyen los nombres comunes –«obrero» o «trabajador», «productor» o «consumidor»–, pero que solo existen en y como el *hic et nunc* del trabajo del obrero[73]. La pregunta temática por la decidibilidad –la relación decidible o indecidible entre nombre, concepto y objeto– depende del distintivo manejo que hace Marx de la indexicalidad.

¿Qué es, para Marx, un «índice»? ¿Los nombres propios son índices en el argumento de Marx? ¿Están, como lo expresa Charles Sanders Peirce, «determinados por [sus] objetos dinámicos»?[74] Es más que probable que

[73] Para *dynamis* como el modelo aristotélico de «posibilidad» en Marx ver Michel Vadée, *Marx penseur du possible* (París: L'Harmattan, 1992), reimpr. 1998.

[74] Peirce le escribe a Lady Welby, en 1904: «Defino un Índice como un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de estar en una relación real con este. Tal es un Nombre Propio» («Cartas

por «dinámico» Peirce entienda tanto el sentido general de la palabra (lo dinámico es lo que posee y ejerce poder; lo que tiene capacidad de trabajar; lo energético; lo que está en movimiento) como el sentido aristotélico más restringido que se adhiere al fin propio del objeto: una entidad es dinámica en la medida en que deviene en eso a lo que tiende, su fin. Los dos sentidos de la palabra, por supuesto, no calzan perfectamente: el modificador «dinámico» y el sustantivo del que se deriva en su uso común, tendiente a una actividad dispersa («¡Ese niño es un dínamo!»), los términos en su sentido técnico, mucho más restringidos en lo que se refiere a la inversión, dirección, motivación y fin de esta actividad (que precisamente *no* es dispersa, sino que se encuentra reunida en el *telos* del objeto o devenir dinámico de la identidad). ¿En qué sentido es *dinámico* el objeto que determina un signo indexical? ¿Qué tipo de *trabajo* es la determinación, llevada a cabo por el objeto dinámico, del signo indexical que lo nombra? Sea cual sea el caso, esto parece cierto: Marx visualiza el trabajo de determinación –*bestimmen*– de la mercancía (la «doble determinación» que hemos visto) del signo indexical por el objeto dinámico y de los objetos de segundo orden que corresponden a estas determinaciones, como *caídas*: casos representativos, pero también accidentes y contingencias. El trabajo es algo técnico, dirigido hacia la producción, dinámico en el sentido aristotélico, determinado; pero también es lo que es el caso, lo que ocurre por accidente con resultados que no corresponden a sus fines: dinámico en el sentido disperso y caótico que imaginamos informalmente. El trabajo es (también) una catástrofe, una caída.

Resuena el temprano encuentro de Marx con Lucrecio en esta dinámica defectiva, se le escucha justo aquí, donde *El Capital* designa sus objetos, esas cosas comunes que son propias de *El Capital*, esas cosas que el capital hace apropiadas para las formas de pensamiento, disciplinas y modelos particulares de producción. Las batallas estructurales propias de la economía política, luchas que son tan importantes como las que vemos en la pantalla o como

a Victoria Lady Welby». En Peirce, C. *Obra lógico-semiótica*. Trad. Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker [Madrid: Taurus, 1987], p. 118). La versión en inglés está disponible en Charles Hartshorne (ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 4 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 335. Pero también ha dicho en 1896 (Peirce es notoriamente no sistemático): «Un signo que denota una cosa forzando la atención sobre la misma recibe el nombre de índice». Y continúa: «Un índice no describe las cualidades de su objeto. Un objeto, en la medida en que lo denota un índice, por tener "estidad" y por distinguirse de otras cosas por su continua identidad y energía, pero no por ningún carácter distintivo, puede recibir el nombre de *haecceidad*» (ibid., p. 308). Para la versión en inglés véase Charles Sanders Peirce, «The Regenerated Logic». En Elize Bizanz (ed.), *Charles Sanders Peirce: The Logic of Interdisciplinarity: «The Monist»-Series* (Berlín: Akademie Verlag, 2009), p. 177.

las que entablamos en las calles, toman forma en y como el tenso trabajo mediante el cual *El Capital* determina las relaciones entre sus objetos –sus sustantivos comunes, nombres propios, e índices–. («La frase de Spinoza» es, notablemente, las tres cosas). Nos la habemos, en *El Capital*, con nombres comunes, propiedades comunes y conceptos entre conceptos, que forman entre sí un sistema visible y público, y que se traducen mutuamente porque los objetos a los cuales se refieren están en relación con alguna clase. Me refiero a una taza, una papa o una patata, una mesa, una frase, la virginidad, el trabajo, una rosa entre otras rosas, la conciencia; y cada una, siendo muy diferente de todas las otras rosas, papas, virginidades, etc., es como las otras en la medida en que cada individualidad a la que me refiero, aquí y ahora, puede elaborarse en abstracción (Marx: la forma «ideal»). (El platonismo de la forma-dinero). *Nombres propios*: los que se poseen en privado, incluso privativamente; una relación de constitución recíproca entre el objeto singular designado y el nombre: «Spinoza» (o «Marx») designa inflexiblemente y únicamente este objeto, y tan solo bajo esta condición privativa puede afirmarse algo verdadero o falso acerca de él –incluida la afirmación de que una frase pertenece verdaderamente a «Spinoza» (o a «Marx»), o que «Marx» es el autor de *El Capital* en un mundo posible, y de *El camino a la servidumbre* en otro–. *Índices*: lo que podríamos llamar privativos comunes: *esta* taza o *esta* mesa; *este* objeto en particular; *este* momento concreto; *esta* frase, «la frase de Spinoza». Los objetos de *El Capital*, y desde *El Capital* en adelante, los objetos que el capital constituye *como* objetos adoptan su forma e identidad defectiva allí donde Marx busca traducir convenciones entre estas designaciones. *El «sistema» de «El Capital»*: simultáneamente una máquina designante y traductora. El trabajo que hace el sistema de *El Capital:* una caída.

La primera de estas caracterizaciones de la máquina identificadora en Marx puede parecer trivial: naturalmente que *El Capital* designa sus objetos, los conceptos que explora. Naturalmente hay implicado un principio de traducción o de generalidad en el proyecto de *El Capital.* Los conceptos de *El Capital* (trabajo, valor, la forma-dinero) tienen suficiente coherencia y distinción como para ser tema de frases y afirmaciones bien formadas; en este mismo sentido, son lo suficientemente independientes de las circunstancias de su enunciación como para ser traducibles entre situaciones, disciplinas y léxicos. Decir que la producción es idéntica al consumo es afirmar que el valor del producto, de la mercancía, puede expresarse enteramente en y como su consumo, sin residuos ni defectos; decir que las fantasías «no imaginativas»

de Daniel Defoe pueden convertirse en epónimos, robinsonadas y que pueden así describir estados de cosas más allá de la isla de Robinson Crusoe –por ejemplo, la situación económica que imaginan Smith y Ricardo–, afirmar esto no es más que decir que las obras de ficción se pueden usar alegóricamente sin obstar contextos concretos y determinados (y también es sugerir que otras obras podrían proporcionar mejores alegorías que estas).

No es este el sentido en el que la traducción y la designación sistematizan y mueven la máquina de identificación en Marx –no es así como trabaja *El Capital*–. Tampoco nos debe sorprender la diferencia. Lo sospechábamos cuando enfrentábamos, de forma general, la desigual *traducibilidad* de sustantivos comunes, nombres propios e índices. (¿Cómo se traduce un nombre propio? Seguramente no es de la misma manera –si apenas es posible imaginar traducir un nombre propio– en que se traduciría el término «mesa» o la expresión «esta mesa» o «esta frase, la frase de Spinoza, la que estoy citando»). Sin embargo, antes de abordar el trabajo que hace la máquina de Marx, veamos unas cuantas pinceladas para sugerir cuán extraña debe ser su máquina. Pues cualquier afirmación sobre el sistema de identidades que opera en estos borradores del *Grundrisse* –la afirmación de que existe un sistema, cuya forma y dinámica aún falta por describir– nos comprometerá, eventualmente, con una definición de «sistema», con definir la relación entre «sistema» y «disciplina» (una disciplina en general, y en particular la incipiente economía política, definida aquí, en *El Capital,* negativamente, contra la economía clásica y la producción literaria); nos comprometerá a juzgar la relación entre *El Capital* y este sistema o disciplina, y a evaluar las restricciones históricas y conceptuales que implican estas definiciones. Sin este nivel de análisis, nada de lo que propongamos, ninguna frase que pronunciemos con respecto al argumento de Marx será más que anecdótica, incluso (podría decir Louis Althusser) gastronómica. Pero las cosas se nos complican de inmediato. Pues no hay ningún concepto inmanente de sistema o de disciplina sobre el cual apoyarse cuando leemos estas obras de Marx, ninguno que preceda el trabajo que aquí y a lo largo de *El Capital* hace la máquina identificadora. O más bien, hay *muchos*: hay conceptos fuertes, coherentes, de sistema, y de identidad-dentro-del-sistema, que Marx contempla directamente, provenientes de las ciencias naturales, la filosofía, las matemáticas, la religión, la política. *El Capital,* sin embargo, no es solo una crítica de la economía política: es un esfuerzo por articular un concepto de sistema y, por tanto, un concepto de identidad sistémica o sistemática que no esté basado en la relación reflexiva,

mutuamente constitutiva, entre instancia y clase. «La frase de Spinoza», en tanto que es la frase de *Spinoza*, en tanto está ligada necesariamente a *un* nombre propio, a *este* nombre propio; en tanto que es también un nombre suficientemente común, una propiedad suficientemente común como para circular sin nombre, como una moneda en la economía conceptual de mediados del siglo XIX, le proporciona a Marx el registro discursivo, el concepto defectivo de sistema, y el correspondiente sistema defectivo de conceptos, que formarán la base de esta articulación.

Una rosa es una rosa. Primer momento: Producción y consumo

> Más puede aún objetarse: la negación aquí realizada no es una verdadera negación; también niego un grano de cebada cuando lo muelo, un insecto cuando lo aplasto, la magnitud positiva *a* cuando la borro, etc. O bien niego la frase «la rosa es una rosa»; y ¿qué sale en limpio si luego vuelvo a negar esta negación y digo: «la rosa es sin embargo una rosa»? Estas objeciones son realmente los argumentos capitales de los metafísicos contra la dialéctica, y plenamente dignos de esa limitación del pensamiento. En la dialéctica, negar no significa simplemente decir no, o declarar inexistente una cosa, o destruirla de cualquier modo. Ya Spinoza dice: *omnis determinatio est negatio,* toda determinación o delimitación es negación.
>
> Friedrich Engels, *Anti-Dühring**

Comencemos por lo que parece más evidente en las líneas de Marx: la identidad entre los procesos económicos o momentos que él está describiendo: la «identidad de la producción y el consumo»[75]. El tema era motivo de gran preocupación en la economía política en las primeras décadas del siglo XIX, y también más allá de la disciplina: la producción excesiva o deficiente y el consumo excesivo o deficiente expresaban cualidades morales o naturales, no solo hábitos o disposiciones efímeras[76]. El propio análisis de Marx sobre la relación entre producción y consumo tomaba ya forma en 1847, unos

* Friedrich Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Trad. M. Sacristán Luzón (México D. F.: Editorial Grijalbo, 1968), p. 131.

75 Cf. Marcello Musto, «History, Production and Method in the 1857 "Introduction"». En Marcello Musto (ed.), Karl Marx's, *«Grundrisse»: Foundations of the Critique of Political Economy* (Nueva York: Routledge, 2008), pp. 12-13.

76 Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (más conocido como Sismondi) y Thomas Robert Malthus se encontraban a un lado de la pregunta, y Ricardo, Jean Baptiste Say y Pierre-Joseph Proudhon en el otro.

diez años antes de escribir estas líneas que comentamos que identifican producción y el consumo, cuando publicó en *Das Westphälische Dampfboot* un devastador ataque contra el joven hegeliano Karl Grün, dirigido a la defensa de Grün de la afirmación, proposición, o frase, *Satz,* del «verdadero socialismo», según la cual la producción es efectivamente igual al consumo –y según la cual, insiste Grün, esta igualdad surge de un equilibrio afectivo amenazado por la modernidad–. «En una palabra», Grün había escrito en su *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* de 1845, «*actividad* y *disfrute* [particularmente, el placer hallado en el consumo o en el gusto: *Genuss*] son una y la misma cosa, aunque un mundo al revés los haya desgajado y haya intercalado entre una y otro el concepto del *valor* y del *precio* [den Begriff des Werthes, des Preises], escindiendo por medio de él al hombre por su mismo centro, y con el hombre a la sociedad» («Mit Einem Worte, Thätigkeit und Genus sind Eins, eine verkehrte Welt hat sie nur auseinander gerissen, hat den Begriff des Werthes, des Preises zwischen beide hineingeschoben, durch diesen Begriff den Menschen mitten auseinander gerissen und mit dem Menschen die Gesellschaft»)[77]. La impaciencia que le provoca a Marx esta descripción,

---

[77] Karl Marx, *Historiographie du socialisme vrai (contre Karl Grün).* En *Oeuvres*, vol. 1, «Économie», pp. 702-705. Seguimos la traducción de Wenceslao Roces de Karl Marx y Friedrich Engels, «Karl Grün "El movimiento social en Francia y Bélgica" (Darmstadt, 1845) o la historiografía del verdadero socialismo». En *La ideología alemana* (Madrid: Akal, 2014), p. 465. Al respecto ver James Strassmeier, *Karl Grün: The Confrontation with Marx, 1844-1848* (Chicago: Loyola University, 1969). Marx está comentando sobre estas líneas de Grün: «Produkzion und Konsumzion lassen sich in der Theorie und in der äusseren Wirklichkeit zeitlich und räumlich trennen, dem Wesen nach finden sie nur Eins. Ist nicht die Thätigkeit des gewöhnlichsten Gewerbes, z. B. des Brodbachens, eine Produkzion, welche für hundert Andere zur Konsumzion wird, ja, welche es für den Bachenden selbst ist, der ja Korn, Wasser, Milch, Gier, etc. konsumirt? Ist die Konsumzion der Schuhe und Kleider nicht die Produkzion bei Schustern und Schneidern? Man glaubt, der Genuss des Kaffee's, des Zuchers u. s. w. sei blosse Konsumzion: ist dieser Genuss aber nicht Produkzion in den Kolonieen?... Produzire Ich nicht, wenn Ich Bröd eese? Ich produzire ungebeuer, ich produzire Wüblen, Bactröge, Badöfen, und folglich Pflüge, Eggen, Dreichflegel, Mühlräder, Schreinerarbeit, Maurerarbeit u.s.w. Konsumire ich nicht, wenn ich produzire? Ebenfalls ungeheurer... Lese ich ein Buch, so konsumire ich zwar zunächst das Produkt ganzer Jahre, wenn ich es für mir behalte oder verderbe, ich konzumire den Stoff und die Thätigkeit der Papierfabrik, der Buchbruderei, des Buchbinders. Produzire ich aber nichts? Ich produzire veilleichts ein neues Buch und dadurch neure Papier, neu Typen, neue Duderschwarze, neue Buchbinderwerkzeuge; lese ich es blos, und lesen es Tausende von Anderen auch, so produziren wir durch unsere Konsumzion eine neue Auflage und dadurch alle jene Materialen, die zur Beschaffung derselben erforderlich sind. Die alles das verfertigen, konsumiren wieder eine Masse Rohmaterial, das aber produzurt sein will und nur durch Konsumzion produzirt werden kann... Mit Einem Worte, Thätigkeit und Genuss sind Eins, eine verlehrte Welt hat sie nur auseinander gerissen, hat den Begriff des Werthes, des Preises zwischen beide hineingeschoben, durch diesen Begriff den Menschen mitten auseinander gerissen und mit dem Menschen die Gesellschaft» (*Karl Grün, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* [Darmstadt: Leste, 1845], pp. 191-192).

con su descuidada normatividad y su moralismo, se basa en el primitivismo metodológico y antropológico de Grün (para los «verdaderos socialistas», sostendría Grün, la actividad, *Tätigkeit,* conlleva en ella misma e inmediatamente la «representación fantástica» [eine reine phantastische Vorstellung] de su disfrute, *Genuss*, sin la interferencia de ningún concepto). Como se ha argumentado, la identidad entre producción y consumo, así como otros ejemplos de *La ideología alemana* que son del interés ulterior de Marx, lleva no solo a «una apología del orden existente» (*eine Apologie der bestehenden Zustände*); *también,* como se ha dicho, muestra la forma más ingenua de idealismo, aquella que diferencia fantásticamente entre actos primitivos, preconceptuales y afectos; entre el ámbito de la representación o la imaginación, *Vorstellung,* y una conceptualización posterior destinada a separar entre sí, trágicamente, a los humanos y a la sociedad misma. Marx muestra que todo lo anterior adhiere, para Grün y el «verdadero socialismo», a una «humanidad» imaginaria e irreductible, libre de contradicción, pero también completamente vacía, falta de conceptos: la «humanidad» sería, pues, un término que funciona para Grün para establecer la identidad entre producción y consumo sobre bases morales-antropológicas, al punto en que no puede ser ya pensada (es decir, al punto en que no puede tener la condición de objeto de segundo orden). El defecto económico de este humanismo primitivo es precisamente su impensable estabilidad: la necesidad moral de un acuerdo recíproco («sich decken müssen» es la expresión de Grün, resaltada por Marx) entre acción y disfrute, y entre producción y consumo, hace que cualquier sobre- o sub-producción sea impensable, y con ello también cualquier *movimiento* o cambio. Solo en el mejor de los más pueriles y cándidos mundos posibles, dice Marx, podría eliminarse el valor de cambio: en el mundo de Grün, el mundo del humanismo feuerbachiano, el mundo del «verdadero socialismo».

Grün, un periodista a veces conocido por su nombre de pluma Ernst von der Haide, es recordado hoy principalmente por el trabajo de los biógrafos de Marx; Otto Rühle, por ejemplo, se esfuerza por detallar por qué Marx se peleó con Grün y Moses Hess, en su obra *Karl Marx: His Life and Work* (1929, reimpr. Londres: Routledge, 2013). Grün se asocia con Marx en el periodo anterior a 1848; Marx, quien está de acuerdo en 1840 con los juicios de Grün sobre las primeras novelas de Karl Ferdinand Gutzkow (en Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx-Engels Werke* [MEW] (Berlín: Dietz Verlag / Institut für Marxismus-Leninismus, 1956-90, 41), pp. 48-49, conocía (y cita) el *Buch der Wanderungen: Ostsee und Rhein* (Leipzig: Fischer, 1839) de Grün, publicado bajo el pseudónimo Ernst von der Haide y «editado» por Grün. Engels también aprueba el *Buch der Wanderungen* de Grün: «In Berlin», escribe a Wilhelm Graeber en noviembre de 1839, «lebt ein junger Poet, Karl Grün, von dem ich dieser Tage ein "Buch der Wanderungen" gelesen habe, welches sehr gut ist. Doch soll er schon 27 Jahre alt sein und dafür könnt er besser schreiben. Er hat zuweilen sehr treffende Gedanken, aber oft greuliche Hegelsche Floskeln" (MEW 41, p. 432). La traducción en inglés, en «Letter to Friedrich Graeber, in Berlin» (MECW 2: 487).

La identidad o no identidad de producción y consumo, dice Marx, no se puede abordar de manera tan ingenua –ni en 1847 ni en 1857–. Cuando Marx vuelve a este problema en las páginas de la *Introducción general a la crítica de la economía política*, confronta esa ingenua consideración de la identidad que había criticado en Grün y en «el verdadero socialismo» en general. He aquí, de nuevo, el pasaje pertinente:

> La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: [...] el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo. Pero los economistas aceptan esto. Llaman *consumo productivo* a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y del consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio.*
>
> (Production is simultaneously consumption as well. It is consumption in a dual form– subjective and objective consumption [...] The act of production itself is thus in all its phases also an act of consumption. The economists concede this. They call productive consumption both production that is simultaneously identical with consumption, and consumption which is directly concurrent with production. The identity of production and consumption amounts to Spinoza's proposition: *Determinatio est negatio*).
>
> (Die Produktion ist unmittelbar auch Konsumtion. Doppelte Konsumtion, subjektive und objective [...] Der Akt der Produktion selbst ist daher in allen seinen Momenten auch ein Akt der Konsumtion. Aber dies geben die Ökonomen zu. Die Produktion als unmittelbar identisch mit der Konsumtion, die Konsumtion als unmittelbar zusammenfallend mit der Produktion, nennen sie *produktive Konsumtion*. Diese Identität von Produktion und Konsumtion kommt hinaus auf Spinozas Satz: *Determinatio est negatio*).

Las traducciones inglesas más usadas –tanto la de S. W. Ryazanskaya, citada anteriormente, como la de Nicolaus– tienden a oscurecer la forma agresivamente hegeliana que Marx da a su argumento, al optar por «*simultaneously*» y «*directly*» (Ryazanskaya) o «*immediately*» y «*directly*» (Nicolaus), donde Marx usa el único término *unmittelbar*: inmediato; y al reemplazar el *Momente* hegeliano por «fases». (Se da algo semejante en las castellanas de José Aricó y Jorge Tula, quienes se decantan por «directamente» e «inmediatamente», y «momentos»[78]). El primer momento de la economía clásica –el

[78] Parece útil leer este oscurantismo hegeliano temprano de Marx con la traducción inglesa acompañado del argumento contemporáneo que encontramos en Althusser respecto al *coupure*, la ruptura o el corte, entre el trabajo del joven Marx, hegeliano y humanista, y sus obras maduras: *El Capital*, la *Crítica del Programa de Gotha.*

momento del llamado consumo productivo– corresponde precisamente a los primeros momentos de certeza sensorial; así como la certeza inmediata de la *Fenomenología del espíritu* se convertirá en autoconciencia, la identidad inmediata de producción y consumo devendrá más complejas y mediatas versiones de la identidad entre producción y consumo (lo que generalmente se denomina «identidad mediata» e «identidad automediada»). Aquí está Hegel, en las traducciones de Baillie y Roces:

> The knowledge, which is at the start or immediately our object, can be nothing else than just that which is immediate knowledge, knowledge of the immediate, of what *is*. [Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist]. We have, in dealing with [immediate knowledge], to proceed, too, in an immediate way [*unmittelbar*], to accept what is given, not altering anything in it as it is presented before us, and keeping mere apprehension [*Auffassen*] free from conceptual comprehension [*Begreifen*][79].
>
> (El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber* de *lo inmediato* o de *lo que es* [*Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist*]. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* [*unmittelbar*] o *receptivo,* es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión [*Auffassen*] completamente aparte de la concepción [*Begreifen*])*.

El primer momento, como hemos visto, concierne a la «producción». Marx describe en primer lugar un modelo de producción-para-uno-mismo, que él asocia con el «tedio» de un *locus communis*, una convenida fantasía mitológica de «la producción por parte de un individuo aislado fuera de la sociedad», que servirá como el eventual fundamento de esta. Lo que contempla Marx no es, pues, otra cosa que el equilibrio irreflexivo de la condición «humana» de Grün: ¿por qué alguien, en soledad, produciría o consumiría más de lo que necesita? ¿Y qué necesidad tendría yo, solo, de producir esos

[79] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*. Trad. J. B. Baillie. 1910, reimpr. Nueva York: Taylor and Francis, 2014, p. 90. El alemán es de G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Otto Pöggeler y Dietmar Köhler (Berlin: Akademie Verlag, 2006), p. 69. Para una lectura atenta de esta famosa proposición ver Andrzej Warminski, *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 165-170. Un análisis indispensable y más reciente es el de Brady Bowman, *Sinnliche Gewißheit: Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus* (Berlín: Akademie Verlag, 2003).

* Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces (México D. F.: 1971), p. 63.

objetos excedentes que serían los conceptos necesarios para aprehender clases de individuos, que podría necesitar para intercambiar individuos de una clase por individuos de otra, traduciéndolos *por* y *con* otros a una forma de valor general o abstracta?

La primitiva escena de la «producción» autoafectiva y autoidéntica, engorrosa y aburrida, dice Marx, será abandonada por dos motivos relacionados. En primer lugar, la noción de «individuo» es una derivación regresiva de la «sociedad». Los «individuos» solo están aislados como singularidades desde la perspectiva retroactiva de la sociedad, desde la condición de *zoon politikon*. Y en segundo lugar, el concepto de «producción en general» es un «concepto general», lo cual significa que es secundario respecto de la variedad de momentos e instancias de producción. El individuo es, entonces, un derivado regresivo conceptual a partir de lo «social», y la producción en general es el derivado regresivo conceptual de instancias concretas de producción. Ambos son productos y procesos que avanzan en paralelo.

Los momentos siguientes en la narrativa y en el argumento de Marx –los cuales pasan de la producción (con la conceptualización correspondiente de propiedad y apropiación) al consumo, mediante distribución e intercambio o circulación– cambian el estado lógico del individuo y de la producción al mostrarse que no son los términos primitivos de la dinámica, sino términos emitidos, unificados y formados retrospectivamente, como efecto de un momento subsiguiente cuya especificidad ha sido olvidada (en el caso de la producción en general) o cuya abstracción (esto es, cuya referencia a una clase) ha sido igualmente olvidada (como en el caso del individuo que produce). No es tan solo para los «verdaderos socialistas» como Grün que la identidad entre producción y consumo es impensada e impensable, que es una condición natural e inmaculada anterior a la aparición disruptiva del concepto, o de todas las demás manifestaciones e identidades, siendo todas estas aberraciones que fluyen de ella, derivadas, secundarias. También es así para los descuidados lectores de Hegel, para quienes las relaciones entre individuos, entre los individuos y las clases a las que pertenecen –incluso las naciones que históricamente reúnen en tensión estas clases (en el sentido político económico más que el lógico)– se siguen naturalmente, se ponen en marcha a partir de este identitarismo primitivo, sin ser capaces de establecer *cómo* se derivan del tedio y de la inercia de la identidad primitiva.

En Hegel, el dispositivo que pone este movimiento –tanto estructural como histórico– en marcha es la máquina de la contradicción primaria. La

traducción de Marx de la maquinaria primaria de la *Fenomenología del espíritu* se basa en dos hipótesis: que el valor, pero también el estado ontológico de los productos, está doblemente determinado; y que como resultado, el concepto de identidad inmediata en el campo de los procesos económicos (o, de hecho, en la antropología moral que va de la mano con muchas descripciones de estos procesos) debe ser entendido como una derivación regresiva, como una fantasía ideológica producida con el fin, o el efecto, de «disculpa(rse) por el orden existente». Desde este lugar fantástico y edénico, donde la mercancía se manifiesta de forma doblemente determinada, simultáneamente remarcada e ideológicamente oscurecida, la económica política se mueve hacia formas de identidad mediatas, de orden superior, en los hombros de procesos, costos o impulsos que aparentemente posibilitan la identidad inmediata (costos de distribución, irracionalidades en el deseo de consumir, cambios técnicos, ya sea por el lado de la producción o del consumo); pero que, al ser incalculables *a priori*, o calculables por motivos totalmente diferentes de los utilizados para evaluar el valor de la producción y el consumo, sirven para determinarlas de maneras que escapan de su propia relación de identidad y determinación recíproca.

En este bosquejo de la traducción que hace Marx de Hegel surgen importantes dificultades, que se refieren a la aparente repetición, tanto a nivel de la estructura como del relato histórico del surgimiento de las relaciones capitalistas, de la doble determinación del producto. La útil lectura que hace Antonio Negri del momento de producción en los *Grundrisse* ayuda a evidenciarlas. Para Negri, la respuesta al desafío hegeliano radica en la caracterización del más amplio proyecto marxista: «Marx no es un hegeliano –escribe–, Marx es marxista; es decir, un materialista y un dialéctico, pero sobre todo un revolucionario. *La relación* [entre producción y consumo] *debe contener la posibilidad de escisión:* no hay categoría que pueda definirse fuera de la posibilidad de escisión»[80]. Como resultado, Negri establece una hipótesis local y una metodológica: «*La categoría de producción –como la de valor– en su generalidad y abstracción, lleva dentro de sí la posibilidad constitutiva de la separación.* El enfoque dialéctico se añade al enfoque materialista no para proporcionar la clave de una solución totalitaria a la determinación, sino para reconocer la totalidad estructural como posibilidad de escisión […] ¿Acaso no es posible ver la producción como escisión, explotación y crisis?»[81]

[80] Antonio Negri, *Marx beyond Marx: Lessons on the «Grundrisse».* Trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano (Nueva York: Autonomedia, 1991), p. 45. [Trad. nuestra].

[81] Ibid., pp. 45-46. [Trad. nuestra].

El análisis de Negri resulta útil especialmente en cuanto caracterización de lo que Marx llama el «método de la economía política». La «escisión» inscribe una especie de negación en la identidad; el concepto permite a los lectores de Negri entender que los términos basales de la fantasía de la identidad producción-consumo son ya incoherentes, están desde ya divididos: doblemente determinados. Presumiblemente, el inestable impulso a expandirse propio del capitalismo se apoya en este terreno incoherente, que es su motor, el dispositivo o condición que impulsa al capital lejos de las identidades que, en su forma primitiva y monádica, detienen y son detenidas.

Sin embargo, hay una incoherencia sintomática en el propio relato de Negri, que se concreta tanto en torno al concepto de «posibilidad constitutiva» como en su frase apodíctica «*La categoría de producción –como la de valor– en su generalidad y abstracción, lleva dentro de sí la posibilidad constitutiva de la separación*». *De qué* sea «constitutiva» esta «posibilidad» y *en qué* consiste, son cuestiones difíciles de precisar. Tómese la sugerencia de que Marx recurre al «método dialéctico» para «reconocer la totalidad estructural como la posibilidad de escisión». La «totalidad estructural» sería, pues, inmanente a la producción como forma abstracta de esta. La producción de esa forma –que supone tanto el paso del momento de la producción a la «totalidad estructural» de las relaciones en el capital como el paso de la mercancía individual a la mercancía que porta la forma de la totalidad de las relaciones de valor en el capital– podría entonces pensarse no como un cometido dialéctico, sino como la *dynamis* aristotélica: el cometido enteléquico de una forma inmanente hacia la cual tienden los elementos primitivos: una «totalidad estructural», la repetición, tanto a nivel estructural como al nivel del recuento histórico de la aparición de relaciones capitalistas, de la doble determinación del producto (de producción de la mercancía). Pero si es así, entonces la «posibilidad» y la «escisión» de Negri deben ser, en realidad, conceptos muy débiles. Que este o ese producto puedan «posiblemente» tener un valor *porque* el valor es su abstracción, nos permite «reconocer» la «totalidad estructural» de los valores «posibles» organizados en torno a un equivalente general abstracto. Esta totalidad estructural se convierte entonces en la forma general de relaciones entre producción, productos y consumo. «Posibilidad» ahora no significa más que el potencial para formar parte de esta totalidad organizada y estructurada, que guarda por adelantado y formalmente un sitio para el valor del producto producido. Si «escisión» ahora significa «ruptura» y «crisis», se comprende que estos ocurren en el

horizonte de una totalidad organizada en torno a un equivalente general abstracto. Esto puede no ser exactamente «una solución totalitaria a la determinación», pero se acerca.

Negri lleva a cabo, paso a paso y con mucha lucidez, el primer momento del argumento de Marx. Que «Marx» es «un marxista; es decir, un materialista y un dialéctico, pero sobre todo un revolucionario» significa que Marx no es (entre otras cosas) un hegeliano, y significa, también entre otras cosas, que ser un materialista, ser un dialéctico y ser un revolucionario son propiedades inseparables [*indisseverable*] no de la identidad «Marx», sino de la identidad designada por el sustantivo común, o por el modificador sustantivado común, «un marxista» (como, por ejemplo, el modificador «robinsonadas» puede poseer propiedades inseparables que no son exclusivas a «Robinson Crusoe» o a la novela de Defoe *Vida y extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe, marinero de York*). Para Negri, «Marx» es «un marxista» en la medida en que posee esas propiedades, y cualquier persona que las posea sería «un marxista». Estas propiedades inseparables, vagamente ligadas al término «un marxista», son la «posibilidad constitutiva» de reconstitución *como* identidad abstracta que cualquier identidad concreta (por ejemplo, la identidad concreta «Marx») encuentra en el reconocimiento de la función mediadora de la «totalidad estructural», o del léxico sistemático o la disciplina en la cual se articulan estas propiedades inseparables.

Negri, sin embargo, mantiene necesariamente sin desarrollar la valiosa noción de «posibilidad constitutiva», ya que es aquí donde su lectura se aparta decididamente de la de Marx, precisa y paradójicamente al acercar a Marx a una versión simplona de Hegel, justo cuando afirma que «Marx no es un hegeliano». Pues en su forma más aguda –la forma que Marx habría reconocido de su temprano encuentro con Lucrecio, por ejemplo–, la «posibilidad constitutiva» no puede traducirse, sin malentendidos, a una «totalidad estructural» mediadora. La «posibilidad constitutiva» de que un objeto o nombre devele la forma abstracta del valor no se vuelve real dependiendo solo del *dinamismo enteléquico* del objeto o nombre. Algo más interviene, una caída, una catástrofe, una dinámica. Con el resultado –entre otros, como veremos– de soltar la identidad «Marx» de su amarre a las descripciones o caracterizaciones que se le atribuyen y que la vuelven, podríamos decir, *abstracta.*

El dispositivo que Marx, o «Marx», preferirá para lograr este desamarre será: el nombre «Spinoza» (y el sistema de traducciones y mediaciones entre

designaciones propias, comunes e indexicales que el nombre, si lo es, de «Spinoza» nombra)[82].

Segundo momento: *determinatio est negatio*

Concretamente, entonces: ¿qué tipo de trabajo desempeña este nombre, el nombre «Spinoza», en el aquí y ahora de 1857? Obviamente, un trabajo diferente al que hacía en 1785, cuando Friedrich Heinrich Jacobi publicó su polémico *Über die Lehre des Spinoza,* y con Moses Mendelssohn provocó lo que se conoció como el *Pantheismusstreit*, acerca de la influencia de Spinoza en la obra de Gotthold Lessing. Y un trabajo diferente al que hace hoy, con distintas consecuencias para distintas lexicalizaciones disciplinarias. Recordamos cuántos otros nombres propios pone Marx a trabajar en su argumento, nombres propios, ficticios, históricos: Robinson, Rousseau, Grün, Ricardo, nombres que tienen historias. ¿Qué reglas debemos seguir para plantear e intentar responder este tipo de preguntas? ¿Qué trabajo lleva a cabo un nombre propio, qué función o funciones desempeña en el texto de Marx? ¿Cómo se parece o se diferencia este trabajo del que llevan a cabo los sustantivos comunes en la crítica de la economía política? Recordemos, entre otras, las palabras «mesa», o «papa», o «grano», o «mercancía».

El análisis que hace Marx del nombrar se vuelve de lo más minucioso justo aquí, donde se cruza con la crítica a la mediación decidible del *als* y de su analítica indexical. Aquí mismo trabaja el nombre «Spinoza» (y varias cosas que el nombre conlleva, como veremos), en tanto que Marx utiliza la frase *de Spinoza*. De igual manera que los costos impredecibles de distribución y financiarización perturban la relación de identidad entre la mercancía producida y el campo de su consumo, y de la misma manera que lo hacen en el ámbito del deseo (todo deseo: el económico, el erótico) los sobre- y subdeterminados efectos de la fantasía, el nombre «Spinoza» *perturba* y *proporciona* a Marx de un registro conceptual que le permite dejar de lado tanto el clásico concepto de identidad como la versión más estrictamente hegeliana que surge como alternativa en la primera mitad del siglo XIX.

¿Cuál es la alternativa de Marx? Por lo que podemos observar de este oscuro pero crucial pasaje, Marx propone un *sistema* dinámico –y un tanto

[82] El marco más importante y reciente del encuentro entre Hegel y Spinoza se puede encontrar en los ensayos recopilados en Hasana Sharp y Jason E. Smith (eds.), *Between Hegel and Spinoza* (Londres: Bloomsbury, 2012).

desordenado– de identificaciones entre conceptos y objetos. La «frase de Spinoza» en tanto que es de Spinoza, y en tanto que nombra, débilmente, un registro indexical que opera en conceptos como «producción», «consumo», «determinación», y «negación», suministra la identidad defectiva de *El Capital*, y del capital. Este registro indexical persigue y atraviesa las cosas, conceptos, objetos y nombres de *El Capital*; allí monta Marx la catástrofe del capital con un grado de generalidad y socialidad; es donde nosotros los lectores de *El Capital* encontramos la catástrofe de la mediación en la era del capitalismo del crédito global.

El tipo de identidad que establecen las líneas de Marx está formado por la proposición o la frase misma *determinatio est negatio.* Marx usa el marbete en otros lugares (y, siguiéndolo, Engels lo usa de nuevo en el *Anti-Dühring*); más que del texto de Spinoza, bien pudo tomarlo prestado de un compendio de términos filosóficos –o, lo que es más probable, pudo haber pensado en el uso que Hegel hace de la frase en la *Lógica* o en las *Lecciones de lógica,* o en la *Enciclopedia–.* El pasaje que Marx cita o recuerda se encuentra en el párrafo central de la carta número 50 de Spinoza a Jarig Jelles, del 2 de junio de 1674. Aquí tenemos a Spinoza en una antigua versión latina de la (ahora perdida) versión holandesa:

> Quantum ad hoc, quod fgura negatio, non verò aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam, indefnitè consideratam, nullam posse habere fguram; fguramque in fnitis, ac determinatis corporibus locum tantùm obtinere. Qui enim se fguram percipere ait, nil aliud eo indicat, quàm se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed econtra est ejus non esse. Quia ergo fgura non aliud, quàm determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio, esse[83].

Ahora, la traducción inglesa de R. H. M. Elwes de 1883, que he modificado ligeramente en pos de una mayor literalidad, y la de Arilano Domínguez al castellano:

> As to the doctrine that figure is negation and not in truth anything positive, it is plain that the whole of matter considered indefinitely can have no figure,

[83] Spinoza, «EPISTOLA L., Viro Humanissimo, atque Prudentissimo, JARIG JELLES» (Carta L para Jarig Jelles). En Carl Gebhardt (ed.), *Spinoza opera*, vol. 4 (Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1972), pp. 238-241. Para una ponderación del lugar de esta carta en la literatura del idealismo alemán véase Yitzhak Y. Melamed, «"Omnis determinatio est negatio"—Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel». En Eckart Förster y Yitzhak Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 175-196.

and that figure can only exist in finite and determinate bodies. For he who says, that he perceives a figure, merely indicates thereby, that he conceives a determinate thing, and how it is determinate. This determination, therefore, does not appertain to the thing according to its being, but, on the contrary, is its nonbeing. As then figure is nothing else than determination, and determination is negation, figure, as has been said, can be nothing but negation[84].

(En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan solo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que precibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo esta está determinada. Por tanto, esta determmación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación)*.

No es de sorprender que Marx recuerde la densa y provocadora carta de Spinoza, o que la recuerde a través de la interpretación de Hegel, como argumenta Pierre Macherey[85]. Sin los pasos que la preceden y siguen, *determinatio est negatio* se aproxima efectivamente, *kommt hinaus,* a la identidad «producción es consumo»: las dos frases son formalmente idénticas, incluso si la analogía que Marx está montando se mantiene oscura. Formalmente, en cualquier caso, pasar de una frase, «producción es consumo», a la otra, *determinatio est negatio*, traducir una a la otra, significaría simplemente trasladarse de una frase, *Satz*, en un léxico, a otra formalmente equivalente en otro

[84] Baruch Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. 2. Trad. R. H. M. Elwes (Londres: G. Bell, 1883-1984), p. 369. Ver la traducción reciente en *The Collected Works of Spinoza*, vol. 2. Ed. y trad. Edwin Curley (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2016), pp. 406-407.

* Spinoza. *Correspondencia*. Trad. Arilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1988), p. 309.

[85] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza?* (1979), traducido en inglés como *Hegel or Spinoza*. Trad. Susan M. Ruddick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011); y en español como *Hegel o Spinoza*. Trad. María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006). La lectura de Negri de los comentarios de Spinoza sobre la determinación en *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Trad. Gerardo de Pablo (Barcelona: Anthropos, 1993) llega unos años más tarde. Aquí, Negri está interesado en mostrar cómo en la Epístola 50, «el pensamiento de Spinoza se ha convertido íntegramente en pensamiento de superficie» (p. 220), en la cual ni siquiera la unidad puede ser predicada de Dios (porque Dios no es determinable). La unidad como predicación originaria, no obstante, depende del pensamiento de lo no-uno, de una escisión. La identidad, según este argumento, depende (aquí la antigua elección entre Hegel y Spinoza parece inestable) de la no-identidad: «Ya que Dios está por encima de, o es distinto de, la limitación de lo-que-no-es-Dios, incluso la unidad no puede predicarse de él. El aspecto fundamental del pasaje, afirma Negri, es que "negación" ya no es sometida a privación, que la determinación ya no se toma como elemento de un mecanismo de degradación y/o de oposición metafísica» (Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, op. cit., p. 221).

léxico. Si este fuese el caso, entonces Marx estaría indicando a su lector un giro disciplinario, lexical, aunque el contenido de la proposición en cuestión sería el mismo, o casi el mismo: *das kommt hinaus.* Se trata, pues: traducción, «acercarse» a otra forma léxica de expresar la identidad, proyectando una frase en frases de otra disciplina, utilizando estas últimas para explicar o incluso para determinar la primera. El procedimiento debería ser completamente reflexivo. Si nos aproximamos al problema desde el lado económico-político, hablaremos de la identidad entre los léxicos de la economía política y la filosofía, bajo el aspecto de la identificación de la producción y el consumo: ambas frases poseen el mismo valor. (Se podría decir que pueden ser evaluadas según el mismo índice de valor). Si nos aproximamos al procedimiento desde el lado de la disciplina filosófica, diríamos que la identidad o cercanía, o la traducibilidad mutua de las dos frases, se basan en compartir un referente.

Pero Marx no procede de manera tan simple. ¿Cómo determinamos los límites, esto es, la *figura,* del *Spinozas Satz*? Ya sea que él haya leído la carta de Spinoza a Jelles, o que simplemente haya sacado una frase célebre del archivo de tropos filosófico-culturales, al citar la frase de Spinoza Marx está atento al argumento de Spinoza. (Aun si Marx no leyó la carta completa, en su argumento recibe, lo quiera o no, a partir del fragmento que cita, el argumento que rodea el *Spinozas Satz* en la carta de Spinoza). El argumento que recibe Marx, sin embargo, no es de por sí evidente. Existen dos tradiciones que reciben la frase latina (que puede o no ser una traducción precisa del holandés) «manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram», y las dos aportan distinciones (aunque están muy cerca una de otra, sin coincidir; se acercan entre sí; una *kommt hinaus auf* la otra). Elwes plantea que «it is plain that the whole of matter considered indefinitely can have no figure» [«está claro que el conjunto de la materia considerada indefinidamente no puede tener ninguna figura»]; la traducción de Wolf de 1927 así como la más reciente de Samuel Shirley dicen, en cambio, «the totality of matter, considered without limitation» [«la totalidad de la materia, considerada sin limitación»][86]. La traducción de Edwin Curley dice: «As for shape being a negation, and not something positive, it's manifest that matter as a whole, considered without limitation, can have no shape, and that shape

[86] Baruch Spinoza, *The Correspondence of Spinoza*. Ed. y trad. Abraham Wolf (Londres: Frank Cass, 1966). Baruch Spinoza, *Spinoza: Complete Works*. Trad. Samuel Shirley (Indianápolis: Hackett, 2002), p. 892. Como hemos citado, María del Carmen Rodríguez traduce: «Está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura».

pertains only to finite and determinate bodies» [«En cuanto a que la forma es una negación, y no algo positivo, es manifiesto que la materia en su conjunto, considerada sin limitación, no puede tener forma, y esa forma pertenece solo a cuerpos finitos y determinados»][87]. Importa menos que «*indefinite*», «indefinido», se convierta en «*indefinitely*», «indefinidamente», en un caso, o en «*without limitation*», «sin limitación», en otros, que el hecho de que las traducciones resuelvan de manera diferente la ligera ambigüedad en el latín, que se refiere a si «*indefinite*» modifica *tanto* a «the whole of matter, the totality of matter», *como* a la forma en que se considera la materia, el pensamiento mismo. ¿Puede el pensamiento acerca de «the whole of matter, the totality of matter» ser definido, si su objeto es indefinido? O –más interesante aún– la «indefinición» del uno ¿es similar a la del otro, y en qué respecto? Y además, ¿es la «indefinición» de la «whole of matter, the totality of matter» del mismo orden que la «indefinición» de Dios? El anfibológico término «*considered*», «considerada», es particularmente útil para los traductores al inglés: repite la ligera ambigüedad latina al pasar entre una función verbal pasiva (*alguien*, alguien que se toma la molestia de pensar correctamente, «considera» la materia), y una función impersonal, adjetiva (la materia es justo lo que se acuerda generalmente que es, lo que se «considera» general e impersonalmente que es, sin limitación). Las preguntas son fundamentales para la epistemología de Spinoza (la doctrina del paralelismo expuesta en el Scholium 7 a la Proposición II de la Ética es el *locus classicus*), y aquí solo tenemos la versión más esquemática –que la carta de Spinoza proclama. Son importadas en el texto de Marx junto con el *Spinozas Satz*– con graves consecuencias para su análogo, la frase fundacional de la economía tradicional, «producción es consumo». ¿De qué manera la producción determina, esto es, da una figura, límites, una forma interior y una exterior, al «consumo»? ¿Es «consumo» la *figura* de la producción? De ser así, ¿querríamos entender «*figura*» en el sentido paulino que le da Auerbach y argumentar que la relación entre los dos términos se estructura temporalmente, providencialmente, que la identidad de producción y consumo es tipológica, adventicia, el tema de la revelación? ¿Producción *es,* es decir *será*, será desde ya, consumo? (Donde *hubo* producción, ahí *habrá* consumo)[88].

[87] Baruch Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, vol. 2. Ed. y trad. Edwin Curley (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2016), p. 406.

[88] Cfr. Erich Auerbach, «Figura». En *Scenes from the Drama of European Literature*. Trad. Ralph Manheim (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Para una versión en castellano véase, Erich Auerbach, *Figura*. Trad. Yolanda García y Julio A. Pardo (Madrid: Trotta, 1998).

Es completamente posible que la leve ambigüedad de la carta haya sido introducida en el tránsito del holandés perdido al latín. Sin embargo, la ambigüedad devela un aspecto importante del pensamiento, si tal es, de Spinoza al que Marx atiende claramente; la consiguiente interpretación que hace Marx de la frase spinoziana quedará excluida de las corrientes interpretativas principales de Spinoza de la época (incluyendo el *Pantheismusstreit* entre Jacobi, Mendelssohn y otros)[89]. Pues la carta de Spinoza (tal y como la hemos recibido) no es solo ambigüa con respecto a la relación entre el pensamiento (determinado, indeterminado) y sus objetos (determinados, indeterminados). Asociada a esta (posible) ambigüedad, la frase *determinatio est negatio* y el nombre al que está vinculada (por Marx) cumplen una doble función (la frase, podríamos decir, es una propiedad inseparable del nombre «Spinoza»: quien la pronuncia o se suscribe a ella es un «spinozista»). A este respecto, y en particular en lo que se refiere a la *forma* en que realiza su doble función, «la frase de Spinoza *determinatio est negatio*» se vuelve formalmente intraducible a la identidad representada por «producción es consumo». En la frase de Spinoza, *determinatio est negatio* se usa y se menciona, podríamos decir; «determinación» y «negación» se *mencionan* en la frase de Spinoza (y en la cita de Marx), se mencionan como los nombres de los términos establecidos en una relación de identidad: «determinación» es «negación», como se podría decir «las naranjas son naranjas» o «Sócrates es un hombre» o «S» es «P». Lo extraño de la frase es que *también* es determinante: «"determinación" es "negación"» es una determinación (en la medida en que la frase *determina*, da una figura a, «determinación»: *es* «negación») y «"determinación" es "negación"'» es una negación (en la medida en que la frase implica que esa «determinación» no es otra cosa que lo que es).

Ahora vemos una nueva razón del interés de Marx por el *Spinozas Satz*. La frase de Spinoza no solo opera en dos registros –como afirmación lógica y metalógica que usa sus términos como objeto–, sino que, además, no

[89] Sobre la idea de *Pantheismusstreit* ver Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing y Heine* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004). Ver también, entre muchos otros, Heinrich Scholz (ed.), *Die Hauptschriften Zum Pantheismusstreit Zwischen Jacobi Und Mendelssohn*. 1916, reimpr. Charleston, S. C.: Nabu Press, 2010; extractos traducidos al inglés como *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi*. Trad. Gérard Vallée, J. B. Lawson y C. G. Chapple (Lanham, Md.: University Press of America, 1988). Más recientemente, el volumen *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit*, editado por Georg Essen y Christian Danz (Darmstadt: GBM, 2012), contiene cuidadosos ensayos sobre la forma y trasfondo de la controversia. *Omri Boem, Kant's Critique of Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2014) es una impresionante consideración sobre la respuesta de Kant al *Pantheismusstreit*.

ofrece en ningún momento una forma coherente para decidir en qué registro está operando. (Recordamos la incipiente y alegórica expresión de estos dos registros que Marx encuentra en Lucrecio, el acróbata, el *Luftspringer*). Por lo tanto, aunque nos tienta imaginar, como sugiere el análisis de Negri, que la relación entre las funciones lógicas y metalógicas en el *Spinozas Satz* funciona como una especie de escisión interna de los términos de primer orden –«producción», «consumo», «determinación», «negación», así como el *est* copulativo en la expresión latina– sería incorrecto hacerlo. Debido a que no encontramos en ninguno de los dos léxicos, el lógico ni el metalógico, una regla que gobierne el juego, la alternancia, la interacción o el acercamiento entre funciones lógicas y metalógicas, no es posible determinar, sobre la base de una o ambas funciones que se tomarían como reguladoras, si la «determinación» y la «negación» son operadores lógicos o metalógicos –y, en consecuencia, cuál es el término «objeto», cuál su «abstracción»; cuál es el de primer orden y cuál el de segundo orden.

La distinción es definitiva, especialmente desde un punto de vista disciplinario. Tomemos, por ejemplo, los términos que Marx establece junto al *Spinozas Satz*, términos que él considera fundamentales para la economía política. La concepción del *mercado* contra la cual Marx argumenta establece la distinción entre «producción» y «consumo» precisamente en términos figurativos –el consumo imaginado como el resultado de la producción, pero también como su meta, e inversamente, la producción como causa y condición del consumo–, cada uno sacando su valor del otro, aunque nunca de forma idéntica.

Por analogía con la frase indeterminada de Spinoza, *determinatio est negatio,* sin embargo, uno no sabría si lo que uno «produce» se «consume» como un producto material, un objeto o, en cambio, como un ejemplo de producto, como un elemento de un léxico simbólico-cultural. Cuando compro un abrigo o una mesa, ¿estoy actuando porque siento, espontáneamente, necesidad de la mercancía, o motivado por el deseo de su función simbólica o por el valor simbólico que también conlleva? Planteada de esta manera, y abordada de forma práctica, la pregunta parece tonta: ¿a quién le importa *por qué* el consumidor consume el producto? O incluso, ¿no sería esta indecidible relación entre las funciones lógicas y metalógicas, cuando se traduce en términos de «producción» y «consumo», equivalente a un cierto valor añadido: un término-objeto que *también* posee la función de describir otros objetos, y que luego puede ser consumido, interpretado, en ambos niveles, y que puede

producir placer, utilidad o sustento en más de un nivel? Me compro el abrigo o la mesa por la percepción de una necesidad; también me aseguro la posesión de un objeto simbólico del cual obtengo, recíprocamente, una identidad simbólica, cierto estatus en el imaginario cultural, una posición justificable y discreta en el campo de los objetos culturales y simbólicos. Mi intención, mis motivos, son de mínimo interés, por ejemplo, y especialmente, para la persona que me vende el producto, el cual ahora se me hace llamativo precisamente *porque* su estado inestable proporciona la posibilidad fantasmagórica de tener dos identidades simultáneamente: la del sujeto del acto intencional de consumo, la del efecto, el producto de ese acto.

¿Pero qué pasa con los clásicos actos *políticos*? (La crítica de la economía política es también, no debemos olvidar, una crítica de la economía *política*). El análisis de la identidad económica parece ser diferente –urgentemente diferente, consecuentemente diferente– cuando el asunto a resolver concierne mínimamente a actos políticos, o hasta lo que llamaríamos actos políticos fundacionales: la decisión, siguiendo a Locke, de «unirse en sociedad», cuando «cada uno de ellos haya renunciado a su poder ejecutivo de ley natural y lo haya cedido al poder público», entrando así en una «sociedad política o civil»[90]. O actos tales como la determinación de mi interés por esta o aquella situación o resultado; la articulación de una demanda; la decisión de actuar de una u otra manera con respecto a lo que considero que son mis intereses o mi demanda; *prises de position*; resistencia, activa o pasiva, a las demandas del Estado, o a las de otros que actúan por intereses antagónicos. De seguro aquí la diferencia entre las dos posiciones que colapsan en el registro económico –donde la identidad de producción y consumo pueda resultar en que yo sea incapaz de decidir si actúo libremente al elegir consumir este o aquel producto, o si mi libertad es el efecto de mi elección– es significativa, incluso crucial. Y, sin embargo, también aquí el *Spinozas Satz* hace un trabajo extraño, disruptivo.

Tercer momento: El *Spinozas Satz*

¿La frase de Spinoza? Bueno, ¿*es* de Spinoza la frase? (Y no de Hegel, o de Ludwig Feuerbach, o acaso una mera frase extraída del caudal de clichés

[90] John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2012), p. 104. Para la edición en inglés véase, C. B. McPherson (ed.), *Second Treatise of Government* (Indianápolis: Hackett, 1980), p. 47.

filosóficos que manejaban despreocupadamente las elites de mediados del siglo XIX). ¿Cuáles son sus límites, cuál es su *figura*? Parece necesario responder estas preguntas antes de afirmar que es *porque determinatio est negatio* es *de* Spinoza que funciona, de tal o cual manera, en el texto de Marx. Sí, decimos: es debido a la frase «de Spinoza» que las identidades que Marx presenta, de manera compacta, pueden traducirse sistemáticamente entre sí –aquí, en el preciso instante en el que se nombra y se funda la teoría de la economía política–. Pero ¿a qué objeto dinámico remite «Spinoza»? Y ¿cómo, y de acuerdo a qué catástrofe, remite a ese objeto?

Digamos que nos preguntamos, como lo hicimos anteriormente, qué tipo de trabajo hace el nombre «Spinoza» aquí y ahora, por ahí por 1857, en un argumento que busca establecer el método más adecuado para estudiar la economía política. ¿Cómo podría vincularse «Spinoza» a la determinación negativa? ¿A un relato que versa sobre la mediación? Me vuelvo a plantear la pregunta –estudiada amplia y hábilmente por Pierre Macherey, aunque en un registro diferente del registro en el que me gustaría continuar– de por qué Marx atribuye una forma de negación fundamentalmente hegeliana a «Spinoza». Si seguimos este camino, preguntaremos por el *significado*, o más bien por la función cultural del nombre o el término «Spinoza» por ahí por 1857. Al buscar un significado *figurativo* para el nombre nos arriesgamos a cometer dos errores filosóficos elementales: los nombres propios pueden *referir* a este o aquel objeto o persona (una persona llamada Spinoza, o una persona llamada Marx, por ejemplo), pero no «*significan*» de la misma manera que los conceptos o sustantivos comunes (digamos, los sustantivos «consumo» o «producción»). Y ningún nombre propio o común, ni ningún modificador formado a partir de ellos (spinozista, «marxista») es verdadero o falso de la misma manera que lo son las afirmaciones, frases o proposiciones (por ejemplo, una proposición como *determinatio est negatio,* que puede ser verdadera o falsa; o una afirmación como «Spinoza era un *marrano*»; o «Marx era un marxista»). Incluso interpretado como una figura, un nombre propio o común no puede ser verdadero o falso, aunque sí podría serlo una afirmación o frase acerca de un nombre, si uno se encuentra bajo ciertas condiciones, según convenciones disciplinarias que hacen posibles tales juicios: «Spinoza es el autor de la Ética», o «*determinatio est negatio* es una frase escrita por Spinoza», o incluso «Spinoza es el nombre de una figura» son frases concebiblemente verdaderas o falsas.

Pero esta no es nuestra preocupación. (Pareciera que no lo es, mejor dicho). Cuando preguntamos: «¿Qué significa en 1857 usar el nombre

"Spinoza"?», o «¿Qué significa afirmar en 1857 que "la *frase determinatio est negatio* fue escrita por Spinoza"?», o «¿Qué significa afirmar en 1857 que "la frase de Spinoza *determinatio est negatio*" sirve para poner en marcha la dialéctica de la identidad mercantil?», estamos haciendo preguntas que reflejan un conjunto diferente de convenciones y expectativas disciplinarias –preguntas históricas, incluso historicistas–. O más bien, antes de decidir cómo la economía política opera en 1857, tendremos que decidir qué conjunto de convenciones disciplinarias aplicaremos al interpretar este momento en el texto de Marx. El asunto no es trivial incluso si aceptamos que estas convenciones disciplinarias ya están dadas, y que nuestra decisión es primero taxonómica (determinaremos cómo leer este trabajo, en parte al establecer que *no* debe ser leído de tal o cual manera: *determinatio est negatio*). ¿Qué clase de cosa es Marx? ¿Un economista político? ¿Un historiador? ¿Un filósofo? ¿Sus obras deben ser leídas como ficciones? ¿Como obras de crítica literaria o cultural? (Es un lector agudo de Defoe, de Lucrecio, de Shakespeare, etc.). ¿El nombre «Spinoza» figura de igual manera, o incluso de manera compatible, en todos estos marcos disciplinarios? Para que nuestra investigación siga adelante necesitamos saber –o necesitamos decidir– qué marco hemos elegido, o en cuál estamos trabajando.

Digamos que hacemos la pregunta previa. Preguntamos por las condiciones bajo las cuales se establece *cualquier* marco disciplinario, léxico o semántico: nos preguntamos acerca del momento, se podría decir, de la *producción* de la disciplina y de su *consumo*. Esta también es una pregunta que pertenece tanto a la estructura como a la historia. Aquí, en este momento, en 1857, pero también hoy, cuando estoy escribiendo, y cuando usted está leyendo, y con respecto a nuestros juicios acerca del texto que Marx firma en 1857, no hemos establecido si un nombre propio, «Spinoza», pero también el nombre «Marx», es de hecho propio, apropiado a qué, o en qué sentido. (Recordemos a Negri: «Marx no es un hegeliano –escribe–, Marx es marxista; es decir, un materialista y un dialéctico, pero sobre todo un revolucionario»).

El «es decir» de Negri, la marca de traducción interna, nos dice por lo menos esto: que lo que sea que signifique ser un «marxista» no es una evidencia, ya que sus propiedades deben ser enumeradas, acotadas, figuradas, determinadas. Amenaza algo como un círculo: para determinar el trabajo realizado por un nombre o una frase, en este o aquel contexto (se podría decir: para consumir el nombre, para entender que lo estamos consumiendo), necesitamos entender el marco disciplinario, el léxico en el que el nombre o



Figura 4. Francisco de Goya, *Por linaje de hebreos*. Víctimas de la Inquisición yendo al auto de fe, ca. 1814-1824. Dibujo a brocha con tinta gris y lavado, 205 x 142 mm. © The trustees of the British Museum 1862,0712.187. Usado con permiso.

la frase encaja y trabaja; pero ese marco es, en este caso, el *producto* del nombre; como lo es, por ejemplo, el método político económico de la frase de Spinoza *determinatio est negatio* (en tanto que la disciplina es retroactivamente determinada por esa frase como el primer momento de la dialéctica producción-consumo de mercancías). Las formas disciplinarias que nos permiten comprender cómo funcionan los nombres y las frases, en este o aquel momento, en un entorno discursivo cuya taxonomía aún no está determinada, no se dan de inmediato: también son producto de esos nombres y frases, y del trabajo que hacen estas frases y nombres en diferentes circunstancias. La frase de Marx, «La frase de Spinoza, *determinatio est negatio*», se vuelve inteligible, digamos: consumible, cuando el círculo de lexicalización disciplinaria que revela se convierte en la forma abstracta contra la cual se valoran otros sustantivos, propios y comunes, y otras frases relacionadas con estos.

Salgamos de los límites de la escueta frase de Marx. Engels también usa el nombre «Spinoza», y lo hace en formas que parecen complementarias a las de Marx: para ambos, el *Spinozas Satz* está intrincadamente conectado no solo a un léxico filosófico coloquial de mediados del siglo actual, o específicamente al *Pantheismusstreit,* tan apremiante para la generación anterior, sino que también, de manera menos manifiesta pero igual de consecuente, al léxico *literario* de ese momento. Aquí sí podemos hablar con algo de propiedad acerca del *sentido* del nombre propio «Spinoza»: «Spinoza» aquí es una señal o testigo [*token*], una metonimia para una serie de posiciones religiosas y filosóficas controvertidas (no completamente compatibles: panteísmo, ateísmo, monismo, escepticismo); «Spinoza» *también* es una señal o testigo [*token*] de las

virtudes cívicas y éticas que el Spinoza histórico representó para los contemporáneos del joven Engels y el joven Marx: la valerosa resistencia al oscurantismo, la obstinación y el romance religioso; las mismas virtudes asociadas en la generación anterior al personaje Don Carlos de Friedrich Schiller. Finalmente, «Spinoza» es una señal o testigo [*token*] de la exótica forma de identidad herida y defectiva de donde se cree que fluyen estas virtudes y posiciones filosóficas y religiosas, en estas obras literarias y biográficas de mediados del siglo XIX: la identidad defectiva del marrano judío que no está dispuesto a comprometerse con *ninguna* ortodoxia: religiosa, nacional, étnica, familiar.

Para argumentar que el nombre propio «Spinoza» funciona en el texto de Marx, y en el de Engels, he estado fusionando tres sistemas de mediación vinculados, tres máquinas de identificación en y por las que diferentes significados de «Spinoza» se agrupan. Estos sistemas vinculados son definitivos tanto para el uso que hace Engels del *Spinozas Satz* como también para el que hace Marx, y para nuestra propia comprensión de estos usos hoy en día. Lo que más llama la atención en ellos son los peculiares conceptos de *sistema* –de organización sistemática, de relevo o de red– que establecen justo donde se pone en funcionamiento el nombre propio «Spinoza».

Permítanme ahora separarlos, siguiendo el circuito de relevos al que se refiere el nombre «Spinoza» y en el que funciona en la época en la que Marx se refiere a *Spinozas Satz*.

El nombre de Spinoza funciona, en primer lugar, como metonimia para posiciones filosóficas que suscitan pasiones, tanto políticas como religiosas y filosóficas, en el momento en que Marx escribe. (La censura prusiana, escribe Marx en 1842, «debe rechazar a los héroes intelectuales de la moralidad, como Kant, Fichte y Spinoza, como irreligiosos, como violadores de la propiedad, los modales y el decoro externo. Todos estos moralistas parten de una contradicción de principio entre moral y religión, puesto que la *moral* se basa en la *autonomía* de la mente humana, y *la religión en su heteronomía*»: «heroísmo de la moral»; «autonomía»; una «contradicción en principio» sobre la cual comienza el trabajo[91]. Traducidos y reconfigurados, los conceptos parciales y

[91] «Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction» [«Comentarios sobre la última instrucción de censura prusiana»], *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, Bd. I, 1843; *MEW* 1:13. Para una revisión del desarrollo de la distinción entre «inmanencia» y «trascendencia», a la luz de la respuesta de Kant a las construcciones de la filosofía spinoziana de Johann Gottfried Herder, Jacobi y Solomon Maimon, ver Beth Lord, *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011). Para una posición opuesta ver Boem, *Kant's Critique of Spinozism* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

las operaciones lógicas que los transforman persisten y regresan a lo largo del trabajo de Marx).

«Spinoza», sin embargo, también funciona como la señal o testigo [*token*] de un personaje literario, como el tema de biografías y novelas, novelas biográficas, obras de teatro y cuentos cortos. El mundo literario de la época de Marx, si bien no exactamente entusiasmado con el nombre de Spinoza, estaba al menos cómodamente consciente de él. Considérese, por ejemplo, solo en Alemania, el *Uriel Acosta* de Karl Gutzkow, que sigue siendo su obra más conocida, una adaptación para el teatro de su primer relato breve (1834) «Der Sadduzäer von Amsterdam»; *Die heilige Geschichte der Menschheit: Von einem Jünger Spinozas* de Moses Hess (1837); y *Spinoza*: *Ein Denkerleben* de Berthold Auerbach (1837), la extensa traducción de la obra spinoziana al alemán, con su biografía, que aparece en Stuttgart en 1841[92]. Como casi era de esperar en la época, cuando la comunicación entre las elites letradas era constante, Marx y Engels mencionan a Auerbach en sus cartas y en su trabajo, aunque solo de pasada (aunque no pueden haber ignorado la novela

[92] En su biografía hagiográfica de 1936, *Karl Marx: Man and Fighter* (Londres: Routledge, 2015), Boris Nicolaievsky y Otto Maenchen-Helfen sugieren que:

> Engels había conocido a Moses Hess y estaba fuertemente influenciado por su concepción de la historia del mundo, según la cual los alemanes debían llevar a cabo el futuro filosófico. En una carta que Hess escribió a Berthold Auerbach en octubre de 1842, le dijo que había estado discutiendo las cuestiones de la época con Engels, y que Engels lo había dejado un comunista muy entusiasta. En septiembre de 1841, Moses Hess escribió una carta a Berthold Auerbach que era un panegírico positivo de Marx: «Estarás encantados de conocer a un hombre que, ahora, es uno de nuestros amigos aquí, aunque vive en Bonn, donde pronto será un conferenciante. Él es un fenómeno que me ha causado una tremenda impresión, aunque mis intereses se encuentran en un campo completamente diferente. Con todo, Ud. puede esperar conocer al más grande, quizás el único filósofo real actualmente vivo. Pronto, cuando haga su debut (como escritor y en una cátedra académica) atraerá sobre él los ojos de toda Alemania. El Dr. Marx, como se llama mi ídolo –es todavía un hombre joven (tiene como máximo veinticuatro años)– dará a la religión y la filosofía medieval su último empuje. Combina la más profunda seriedad filosófica con el más mordaz ingenio. Piense en Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel fusionados en uno –digo fusionados, no solo agrupados– y tiene al Dr. Marx» (p. 48 [trad. nuestra]).

Para una visión general de la recepción del trabajo de Spinoza en este periodo ver Jay Geller, «Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence». En *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, n.s. 12, nº I (otoño 2005), pp. 39-63. «Los años 1837-1838 marcaron un giro significativo en la recepción de Spinoza y su "testamento" con la aparición de la traducción de Auerbach de la obra spinoziana, y de su novela histórica acerca de Spinoza; recibiendo, quizás, menos atención la publicación de *The Holy History of Mankind by a Young Disciple of Spinoza*. El joven discípulo resulta ser el "El rabino comunista", el a menudo olvidado padre del socialismo alemán y del sionismo teórico, Moses Hess» (pp. 43-44 [trad. nuestra]). Para más información sobre Hess ver Gérard Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)* (París: Presses Universitaire de France, 1985).

de Auerbach y la traducción de Spinoza). Sabemos que entre 1839 y 1846 Engels estaba en contacto con Gutzkow, un prolífico crítico y emprendedor literario hoy apenas recordado, pero elemento central del grupo de escritores e intelectuales que formaron lo que se conoce como *Junges Deutschland*[93].

La relación entre Engels y Gutzkow no fue fácil, aunque empezó bastante cordialmente. Bajo los pseudónimos S. Oswald y Friedrich Oswald, Engels escribió varias piezas, principalmente comentarios sobre la política de la época y críticas literarias, para el *Telegraph für Deutschland*, la revista de Gutzkow. No era infrecuente que el tema de Engels fueran las obras de aquel: por ejemplo, un artículo de mayo de 1840 titulado «Karl Gutzkow como dramaturgo» trata tanto las obras teatrales como las primeras novelas y borradores literarios de Gutzkow[94]; en febrero de ese año, Engels toca el tratado antihegeliano de Gutzkow, *Zur Philosophie der Geschichte*[95]. Los *Junges Deutschland* mantuvieron una posición generalmente liberal y schilleriana hacia el Estado, postura que Engels parece haber encontrado cada vez más irritante; Gutzkow rompe con él con bastante amargura a mediados de 1840. Gutzkow es recordado –cuando es recordado– principalmente por dos obras: *Uriel Acosta* y la novela temprana *Wally, die Zweiflerin,* que causó gran escándalo en el verano de 1835. *Wally* fue ferozmente atacada por el examigo de Gutzkow, Wolfgang Menzel, bajo el argumento de que promovía «inmoralmente» el escepticismo; que no era más que un ataque «galocéntrico» a la cristiandad escrito bajo la «sucia» influencia de George Sand y del marqués de Sade; que la novela, junto a los otros textos de *Junges Deutschland* en general, «declaran expresamente que "el patriotismo es solo un impulso animal de la sangre", y que debemos dedicarnos no solo a una nación, sino que a toda la raza humana (la cual, sin embargo, se deriva de Francia)»; y que –al parecer, devastadoramente– Gutzkow y los *Jeunes Deutschland* «recibieron el mayor aplauso en Alemania, entre algunos judíos, quienes por mucho tiempo habían adorado a su Heine»[96]. Poco

[93] «Me ocupo bastante con la literatura; desde que recibí la confirmación de Gutzkow de que mis contribuciones son bienvenidas, le envié un ensayo sobre K. Beck; también estoy componiendo muchos versos, los cuales, sin embargo, necesitan mucho pulir, y además escribo prosa para practicar mi estilo». «Carta a Friedrich Graeber, en Berlín». MECW 2: 487, 9 de diciembre de 1839. Publicado por primera vez en su totalidad en Friedrich Engels, *Schriften der Frühzeit*, ed. Gustav Mayer (Berlín: Sprinker Verlag, 1920). Al respecto véase Peter Demetz, *Marx, Engels, and the Poets* (Chicago: University of Chicago Press, 1967); y, más recientemente, Norman Levine, *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2006).

[94] Engels, *Mitternachtzeitung für Leser*, nº 51-54 (marzo de 1840) y nº 83-87 (mayo de 1840).

[95] Karl Ferdinand Gutzkow, *Telegraph für Deutschland*, nº 26-28 (febrero 1840).

[96] Wolfgang Menzel, *German Literature*. Trad. C. C. Felton (Boston: Hilliard, Gray, 1840, 3), pp. 333-335. Una descripción detallada de la relación de Menzel con Gutzkow se puede encontrar en

después de la publicación de *Wally* se prohibibieron todas las obras del *Junges Deutschland*, y Gutzkow pasó un breve periodo en prisión. Enseguida, la restricción de *Junges Deutschland* se extendió e incluyó también la prohibición de la publicación de la obra de Heinrich Heine.

Ninguna de las dos censuras duró demasiado tiempo, pero revelaron y consolidaron la identificación particularmente fuerte que Gutzkow y los primeros de los *Junges Deutschland* expresaron con figuras que les parecían encarnar los principios «galos» de libertad de prensa y de expresión. *Wally,* por ejemplo, abre con un epígrafe sacado de la obra de Shakespeare *Troilo y Cressida,* para mostrar que:

> The wound of peace is surety, / Surety secure; but modest doubt is called / The beacon of the wise, the tent that searches / To th' bottom of the worst.
>
> (Des Friedens Wund' ist Sicherheit, / Sorglose Sicherheit; doch weiser Zweifel/ Wird Leuchte der Vernunft, des Arztes Sonde,/Der Wunde Grund zu prüfen).
>
> (El peligro de la paz es la seguridad, una seguridad demasiado confiada; pero a la duda prudente se le llama el fanal del sabio, la sonda que busca hasta el fondo lo que se puede temer de peor)*.

Gutzkow cita la traducción de Ernst Ortlepp (1839) en su edición de las obras dramáticas de Shakespeare. La versión de Ortlepp de esta ardua línea es fascinantemente tendenciosa. Su alemán pierde mucha de la ambivalencia que presenta el peculiar concepto de «The wound of peace» («surety», la «seguridad», *hiere la paz* pero también es consecuencia de la paz); convierte el «*but*» de Shakespeare en «*doch*», y pierde así la ambigüedad del inglés que une el sentido consecuente de «*but*» con el sentido disyuntivo de la partícula; traduciendo «*modest doubt*», «duda modesta», como «*weiser Zweifel*» (sabia duda), toma «sabio» de su lugar en el verso de Shakespeare –«*beacon of the wise*», «faro de los sabios» o «fanal del sabio»– para convertir la «modestia» de la duda en «sabiduría»; finalmente, traduciendo «*beacon of the wise*», «faro de los sabios», como *«Leuchte der Vernunft*» (luz de la razón) no solo hace que la línea sea más abstracta, sino que la pone directamente en el registro de la ilustración filosófica: los «sabios» son los campeones de la razón, *Vernunft*;

George Brandes, *Main Currents in Nineteenth-Century Literature*, vol. 6, Young Germany (Londres: Heinemann, 1905), pp. 233.

* Williman Shakespeare, «Troilo y Cressida». En *Obras completas*. Trad. Luis Astrana Marín (Madrid: Aguilar, 1951), p. 1420. Por Guillermo Mcpherson vierte «Es plaga de la paz la confianza – / la confianza omnímoda. Modesta / desconfianza es del discreto el faro / Tienta que sondea hasta su fin la herida» (*Obras dramáticas de Guillermo Shakespeare*, tomo VII (Madrid: Librería de Perlado, Páez y Cía, 1922), p. 58.

sus batallas son las batallas que la ilustración entabla contra las fuerzas de la superstición, la reacción, la sospecha de oscurantismo. Se siente fuertemente la influencia de Schiller e Immanuel Kant.

No obstante, la elección de Gutzkow de las palabras de Shakespeare para albergar y explicar el escándalo de la «*modest doubt*» (*weiser Zweifel*) es astuta: el imprimátur cultural que Shakespeare recibió en Alemania en esa época es notorio. La identificación de Gutzkow con el personaje de Héctor en estas líneas es, por supuesto, muy reveladora: al igual que el personaje de Shakespeare, Wally aconseja la «duda modesta», duda dentro de los límites de la razón y al servicio de la razón ilustrada; se puede decir que Gutzkow contempla, de una manera apotropaica, el destino de Héctor a manos de Aquiles, y asume los riesgos heroicos de publicar la novela frente a una crítica inevitable, tal como el «noble troyano» Héctor asume el riesgo de encontrarse con Aquiles, en palabras de Shakespeare, «*fell as death*», [«cruel como la muerte», traduce Astrana, lo que podríamos incluso traducir, más en base a la homnimia que a la semántica, como «caído cual muerto o cual muerte»]. La estrategia sistemática de Gutzkow de asociarse con figuras culturales en pos de una disidencia heroica culminó en 1846 en París, cuando publicó *Uriel Acosta. Uriel Acosta* está basado libremente en la autobiografía de Acosta *Exemplar humanae vitae*, 1687. (El *Exemplar humanae vitae* fue publicado en su segunda edición en Leipzig; es probable que Gutzkow lo haya conocido de segunda mano). En la obra de Gutzkow, el retractarse de Acosta representa la elección del amor –por Judith– por sobre la verdad; Judith, sin embargo, ha elegido (sin saberlo Acosta) casarse con su pretendiente Jochai, confirmando así que ella sigue siendo judía y asegurando que la riqueza de su padre, amenazada por el compromiso de Judith con el «hereje» de Acosta, sea restaurada. El desenlace: un doble suicidio. Un personaje entra en el último acto con Acosta, quien busca a Judith; este personaje, un joven sobrino de Acosta, recibe el consejo de Acosta justo antes del final de la obra: «–Never think», «–Nunca pienses», le recomienda Uriel Acosta (en la traducción de Henry Spicer de 1885).

> Sleep– sleep, like the flowers
> Content to flourish in their loveliness,
> And never ask who made them. Float afar
> On the safe sea of ignorance. Answer not
> This man, or that– who, plagued with their own doubts,
> Ask, «Are you Jew, or Christian?» «Do you love

The king, or the people best?» – Keep your soul's secret
And so find peace, my boy[97].

(Duerme –duerme, como las flores
Contentas de florecer en su hermosura,
Y nunca preguntan quién las creó. Lejos flotan,
En el seguro mar de la ignorancia. No contestes
A este hombre, o a aquel –quien, plagado de sus propias dudas,
Pregunta, «¿Eres judío, o cristiano?» «¿Amas más
al rey, o al pueblo?» –Guarda el secreto de tu alma
Y encontrarás paz, mi niño)*.

El nombre de este niño es Baruch Spinoza; la audiencia y lectores de Gutzkow habrían de saber cuán poca «paz» encontraría, cuán poca atención prestó Spinoza al consejo de su tío, y cuán de cerca siguió el camino ejemplar trazado por el *Exemplar humanae vitae.*

Volvamos atrás. Tratemos de entender, desde cierta distancia, el circuito cada vez más enredado de relevos literario-culturales en los que «Spinoza» opera, en los años en que escriben Marx y Engels. Cuando Marx usa lo que él llama «la frase de Spinoza» –*Spinozas Satz*–, el nombre propio es una señal o testigo [*token*] de diferentes tipos. Es determinado, volviendo a la provocativa observación de Peirce, en la medida en que su objeto cultural es de hecho dinámico; es decir, en la medida en que lo que nombra «Spinoza» para Marx es un grupo de relaciones, disputadas e incongruentes, funcionando entre otros nombres propios que remiten a su vez a otras relaciones. En el sistema de identificaciones-con y por-medio-de los nombres en *El Capital* y en los *Grundrisse,* los nombres, incluyendo los de las figuras literarias, funcionan como representantes [*proxies*] o índices de conceptos, y su forma sistemática opera como el índice de *un* concepto subsumiendo estos nombres (y los conceptos que representan, metonímicamente) en una forma-objeto dinámica. Gutzkow se vuelve Héctor, en *Troilo,* y luego Acosta; Auerbach se identifica con Spinoza; los *Junges Deutschland* se identifican con todas estas figuras. En cada uno de estos casos se destaca, como el índice de su relación formal y sistemática, la figura del saduceo, el que duda, el que lleva un secreto oculto pero determinante. ¿Cuál es su característica definitiva? ¿El concepto al que remite todo nombre propio? ¿El objeto

[97] Karl Ferdinand Gutzkow, *Uriel Acosta*. Trad. Henry Spicer (Londres: Kegan Paul, 1885), pp. 79-80.

* Trad. nuestra.

dinámico que indica cada nombre y que determina todos los nombres en este registro? Es uno bastante tenso. Cubre, por supuesto, el heroísmo de la razón (1842: «Los héroes intelectuales de la moralidad, como Kant, Fichte y Spinoza»). Cubre además la figura de Wally, quien se vuelve Acosta, quien se vuelve Spinoza: «*des Arztes Sonde, / Der Wunde Grund zu prüfen*». El objeto rima con la figura del saduceo, quien examina la herida, *wound*, que puede ser una *Sonde*, tanto terapéutica como descriptiva (una *Sonde* puede usarse para conseguir información, *prüfen*), la figura hipocrática que al sondear, o pensar, también agranda la herida y la hiere nuevamente, como si invirtiera maniáticamente las funciones atribuidas a la lanza de Parsifal[98].

El objeto dinámico, o concepto de identidad que este sistema de relevos denota indexicalmente, no es la identidad inmediata de producción y consumo; no es la «identidad» de determinación y negación, proposición que sirve de base para el movimiento sistemático entre los registros lógicos y metalógicos en las propias frases de Marx.

¿Qué tipo de «identidad» conlleva el nombre «Spinoza» cuando Marx identifica el *Spinozas Satz*, *determinatio est negatio*, con la identidad fundante de la economía política clásica, «Producción es consumo»? Pasemos ahora al segundo sistema de mediaciones que se agrupa bajo el nombre «Spinoza» en las obras de Marx y Engels, y ayudan a dar sentido y fuerza operativa al vacío nombre propio: ayudan a traducir el nombre propio en un concepto; le dan *significado.*

«Spinoza» *trabaja* en los textos de Marx y Engels, en la medida en que el nombre «Spinoza» forma parte de un sistema de relevos culturales que conciernen, precisamente, al tema de la *identidad* –los tipos de identidad

[98] En Parsifal, «die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug» (solo la lanza que te atravesó [Amfortas] sanará la herida). Slavoj Žižek regresa con frecuencia a este momento en Wagner, por ejemplo, en *El sublime objecto de la idelología*. Trad. Isabel Vericat (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), donde la frase se usa para designar el antagonismo fundamental, poseyendo una prioridad ontológica, que media todos los demás antagonismos en el capitalismo –lo cual significa que, debido a los desarrollos históricos, este antagonismo, resuelto, puede resolver todos los demás–, de ahí la imagen de la lanza. Esto le permite a Žižek «reinscribir a Parsifal en la tradición de los partidos revolucionarios radicales», en lugar de entender la ópera de Wagner como un precursor del fascismo. Véase Slavoj Žižek, «The Politics of Redemption: Why Is Wagner Worth Saving?». En *Journal of Philosophy and Scripture* (otoño 2004). En línea http://www.lacan.com/zizred.htm (último acceso, 16 de agosto de 2017) [«La política de la redención, o por qué vale la pena salvar a Wagner». En Žižek, S. (ed.), *Lacan: Los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Ediciones Akal, 2010), pp. 301-350]. La dificultad aquí, según mi interpretación de cómo funcionan los nombres en Marx, radica en que el antagonismo nuclear nunca puede resolverse, o no en una forma predecible o estable, porque su «prioridad ontologica» no está establecida –como la diferencia entre las proposiciones lógicas y metalógicas en Marx, fluctúa de una manera no-sistemática.

específicos y atormentados que podrían haber sido asociados, definitivamente, con «Spinoza»–. (Esto haría simultáneamente más y menos comprensible que Marx recurra al «*Spinozas Satz*» justo cuando está considerando el concepto y operador lógico *Identität*)[99]. ¿Qué tipo de identidad *designa* «Spinoza» cuando Marx puso el nombre en funcionamiento? Podríamos idear una red extensa de oraciones con la forma del *Spinozas Satz*, posicionando el nombre «Spinoza» en el lugar del sujeto ocupado por *determinatio* o por *consumo*. En 1857, nuestra red sería: «Spinoza est…», y seguiría un grupo de sustantivos predicativos, equivalentes entre sí solo en la medida en que cada uno *es, est,* en la medida en que cada uno *determina* lo que «Spinoza» *es.* Judío, ateo, filósofo, apóstata, hereje. Hombre. Holandés, español, portugués, europeo, marrano. Y así.

La lista de determinaciones léxico-semánticas no es infinita, pero posiblemente tampoco contable. En cualquier caso es contradictoria y polémica. Para Bruno Bauer, quien pretendía demostrar la irrelevancia cultural del judaísmo para la cultura europea, Spinoza presentó un problema especial –el del *filósofo judío*, manifiestamente influyente, incluso central–. Bauer resuelve el problema casi por definición: «Wer hat achtzenhundert Jahre hindurch an der Bildung Europas gearbeitet? [...] Kein einziger Jude ist zu nennen. Spinoza war kein Jude mehr, als er sein System schuf» («Who is it that worked for eighteen hundred years to build Europe? Not a Jew is to be named among them. Spinoza was no longer a Jew, when he created his system» / «¿Quiénes son los que trabajaron por mil ochocientos años para construir Europa? Ningún judío debe ser nombrado entre ellos. Spinoza ya no era un judío cuando creó su sistema»)[100]. La sugerencia de Bauer fue inmediatamente controversial, y es en el contexto de esa controversia que Marx publicó en 1843 su respuesta a Bauer, *Sobre la cuestión judía.* La controversia sobre el juicio que hizo Bauer de Spinoza se extendió más allá de Alemania. Benjamin Bary, una figura poco conocida descrita en un artículo del *Revue Indépendante* como «un joven judío polaco que ha estudiado en Königsberg», publicó en 1843 *Zeitgemässe Gedanken über die Emanzipation des Menschen*, y aborda, fuerte y directamente, el argumento de Bauer sobre Spinoza: «Warum aber Bauer meint, dass Spinoza kein Jude gewesen sei, ist unbegreiflich» («What

[99] David Wertheim, *Salvation through Spinoza: A Study of Jewish Culture in Weimar Germany* (Leiden: Brill, 2011). André Tosel, Pierre-François Moreau y Jean Salem (eds.), *Spinoza au XIX^e^ siècle: actes des journées d'études* (París: Publications de la Sorbonne, 2007).

[100] Bruno Bauer, *Zur Judenfrage* (Braunschweig, Alemania: Otto Verlag, 1843), p. 9.

Bauer might have meant by saying that Spinoza was no Jew is incomprehensible» / «Lo que Bauer pudo haber querido decir cuando dice que Spinoza no es un judío, es incomprensible» [trad. nuestra])[101]. Escribiendo el mismo año que Bary, la figura mucho más conocida de Gotthold Salomon (un aclamado traductor y polemista, activo en el círculo de Heine) publica en Hamburgo una furiosa respuesta a Bauer, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage.* Comentando la frase de Bauer, Salomon expresa:

> Sagt Bauer: «Spinoza war kein Jude mehr, als er sein System Schuf.» Wiederum eine Behauptung à la Bauer, d.h. eine originelle– Unwahrheit. Baruch Spinoza hat nie ein christliches Glaubensbekenntiniss abgelegt; ist nie aus der jüdischen zur christlichen Kirche übergetreten– fur einen Weisen wie Spinoza hiesse das von dem Regen in der Traufe kommen!– Einen bessern Juden gab es nie! Den Jüdischen Gattungen gehört Spinoza nicht an, wohl aber der jüdischen Lehre, und zwar bis an seinen Tod, ja nur dem Juden Spinoza war es möglich, ein solches System wie das seinige ist, zu schaffen.
>
> (Bauer says: «Spinoza was no longer a Jew, because he created his system». Another one of Bauer's typical assertions– that is, false. Baruch Spinoza never adopted the Christian faith. He never converted from Judaism to Christianity: for a wise man like Spinoza, that would have been to go from the frying pan into the fire! There was never a better Jew! Spinoza did not attend to the Jewish faith, but held rather to Jewish learning, till his death. Indeed, it was only possible for the Jewish Spinoza, for Spinoza as a Jew, to create a system such as his).
>
> (Bauer dice: «Spinoza ya no era un judío cuando creó su sistema». Otra de las afirmaciones típicas de Bauer; es decir, falsa. Baruch Spinoza nunca adoptó la fe cristiana. Nunca se convirtió del judaísmo al cristianismo, pues para un hombre sabio como Spinoza, ¡eso habría sido pasar de la sartén al fuego! ¡Nunca hubo un judío mejor! Spinoza no practicó la fe judía, pero se apegó al aprendizaje judío hasta su muerte. En efecto, solo era posible para el Spinoza judío, para Spinoza como judío, crear un sistema como el suyo)[102].

[101] Benjamin Bary, *Zeitgemässe Gedanken über die Emancipation des Menschen* (Königsberg: Dalkowski, 1843), p. 116. El parágrafo completo amerita ser citado: «Warum aber Bauer meint, dass Spinoza kein Jude gewesen sei, ist unbegreiflich. Wir geben ihm seine Behauptung wieder: Luther war kein Christ, und geben ihm sogar einen Grund an, denn der Pabst hatte ihn in dem Bann gethan; Lessing war kein Christ, denn er hatte einen Juden zum Freund; Goethe war kein Christ, denn er sagt: drei Mal eins is eins, das ist der heren Einmaleins; Strauss ist kein Christ, denn ihm wurde sein Umt, weil er ein schlechther Christ sein soll, genommen; und endlich ist herr Bauer selbst kein Christ aus demselben Grunde».

[102] Gotthold Salomon, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage* (Hamburgo: Perthes-Besser and Maute, 1843), p. 38. Trad. al inglés del autor [trad. esp. nuestra].

Más fuerte aún es esta exclamación de Karl Grün en *Die Judenfrage: Gegen Bruno Bauer* (1844): «"Spinoza war kein Jude mehr, als er sein System schuf", sagt Bauer. Schöne Sophisterei! Der wahre Philosoph engt sich in keine, auch nicht in die weitesten Glaubenschranken ein» («Lovely sophistry! The true philosopher will never constrain himself within the bounds of any belief, not even the broadest» / «¡Precioso sofisma! El verdadero filósofo nunca se restringirá dentro de los límites de ninguna creencia, ni siquiera la más amplia»)[103].

Tenemos, pues, los comienzos de las respuestas a las preguntas que Marx plantea en estas edénicas, introductorias y primitivas escenas de la *Introducción general a la crítica de la economía política*: ¿qué tipo de objeto es el nombre «Spinoza»? ¿*Cómo* se produce y de qué manera el análisis de su producción nos ayuda a entender la crítica de Marx a la disciplina de la economía política? ¿Cuáles, entonces, podrían ser las alternativas a la economía política y a la conceptualización de la disciplina y la objetividad que se le atribuye, que *El Capital* finalmente propondrá para producir objetos como «Spinoza», decidir sobre su condición, clasificarlos y relacionarlos, y hacerlos efectivos? ¿Qué sistema de conceptos está construyendo Marx sobre el trabajo del nombre propio «Spinoza», y sobre el sentido incoherente o críptico de identidad que el nombre lleva consigo? ¿Es realmente un sistema y, si es así, cómo se organiza, cómo sus elementos u objetos se producen, identifican y ponen en relación entre sí, a través de objetos de segundo orden? El *Spinozas Satz* no es una frase en una *disciplina*, en el sentido con el que comenzamos, en la medida en que las identidades crípticas que evoca son radicalmente diferentes de la topología autopoiética de tres partes de los teóricos sistémicos[104]. Entre los objetos dinámicos de Marx, objetos como el *Spinozas Satz*, la antigua distinción entre *auto-* y *allo-*, yo y otro o yo y extraño, ya no es pertinente. La relación entre los campos discursivos, antropológicos y representativos ahora cae bajo un doble aspecto: de exterioridad radical *y* de intimidad radical. De

[103] Karl Grün, *Die Judenfrage: Gegen Bruno Bauer* (Darmstadt, Alemania: Leste Verlag, 1844), p. 40. Trad. al inglés del autor [trad. esp. nuestra].

[104] Según Georges Canguilhem, «el hombre experimenta primero la actividad biológica en sus relaciones de adaptación técnica al medio ambiente, y esta técnica es heteropoiética, regulada en el exterior y tomando sus medios o los medios de sus medios». Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie* (París: Hachette), p. 24. [Hay tradución al castellano: *El conocimiento de la vida*. Trad. Felipe Cid (Barcelona: Anagrama, 1976)]. Confróntese con Humberto Maturana Romesín y Francisco J. Varela, *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: La organización de lo vivo. 1973*; reimpr. Santiago: Editorial Universitaria, 2006, y *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, eds. Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (Boston: Kluwer, 1980).

un conjunto de relaciones asimétricas entre los campos léxico, antropológico y representativo, cada uno éxtimo, podría decir Lacan, a los otros dos.

Los objetos de primer y segundo orden de *El Capital* se producen catastróficamente y solo se pueden clasificar y captar por medio de procedimientos secretos y defectivos: tienen identidades que son a la vez «continuas» y no continuas; pueden ser designados de forma indexical, o no. La mediación defectuosa y rebelde que los conforma no se instala, como sostienen Grün y la tradición feuerbachiana, *post factum*, después del hecho, enajenando a los humanos entre sí, y de la sociedad, y de sí mismos. Los objetos de Marx –tanto de primer como de segundo orden– no solo están doblemente determinados, como las mercancías: también son doblemente indeterminados. «Spinoza», al igual que otros denominados nombres propios inscritos en las páginas de la obra de Marx, funciona de manera indexical, «con fuerza» [*forcefully*] (vuelvo a las palabras de Peirce). Es un objeto que se produce al momento en que lo que Peirce llama el «interpretante» del término lo tiene en cuenta, un objeto que «por tener "*estidad*" [*thisness*] y por distinguirse de otras cosas por su continua identidad y energía [*forcefulness*], pero no por ningún carácter distintivo, puede recibir el nombre de *haecceidad* [*hecceity*]». Se entrevé un primer sentido del *dinamismo* de los términos-objeto como «Spinoza»: los objetos continuos que son producidos con fuerza [*forcefully*] por estos términos-objeto son el despliegue mecánico de sus entelequias. Entre «Spinoza», *Spinozas Satz* y *determinatio est negatio* se da un principio de producción autopoiética, tan «continuo» como las «identidades» de cada objeto relacionado. Como hemos visto, no obstante, ninguna de las «identidades continuas» define en última instancia a los objetos dinámicos de Marx, ni la «identidad continua» del objeto dinámicamente producido en la *Introducción general a la crítica de la economía política*, ni el principio catastrófico de su producción. Al contrario.

«Spinoza», y la clase de términos que designo con ese nombre, para Marx funcionan, hacen el trabajo que Marx *necesita* para proporcionar la «crítica» de la disciplina de la economía política, en tanto que *no son* continuamente idénticos o autoidénticos; esto es, en la medida en que no son solamente (como el valor de la mercancía) doblemente determinados, sino también sobre- y subdeterminados por los «objetos» que producen, y de los cuales adquieren sentido y valor. *Determinatio* puede ser *negatio,* ya que toda determinación excluye de la identidad del término determinado, en este caso términos como «producción» o «consumo» o el nombre «Spinoza», cualquier predicado que defina a *otros* términos: pero esta exclusión también produce

y depende de términos, historias, plusvalías, más nombres y más dinámicas de producción incompatibles. El índice sobreproduce: su *estidad* [*thisness*] es siempre y también *esto-y-esti-dad* [*this-and-this-ness*] o mejor, un *esto-como-esti-dad* [*this-as-this-ness*] (recordemos el truco del *als-*, del «como», al que juega Marx). Una *dinámica* es autotélica o autopoiética, y también catastrófica, una caída, gobernada por reglas que caen sin fábrica ni máquina. El valor se acumula en el objeto como resultado de la forma-valor que se le acopla dinámicamente, aquí y ahora, en este mercado y en estas condiciones, con estos costos de producción y distribución y con esta plusvalía, calculados en contra de los impulsos del deseo consumista; pero también cae sobre el objeto la sombra de otros valores de otros tiempos que el de *este ahora*, futuros y pasados, y de diferentes mercados que *este de aquí*.

¿Cuál *es*, entonces, la alternativa a la disciplina de la economía política y a la conceptualización de la disciplinariedad, objetalidad y objetividad que le están adjuntas, que Marx comienza a bosquejar? Permítaseme cerrar este capítulo dándole un nombre y una descripción montada, precisamente, sobre los hombros de «Spinoza».

Digamos que es el excedente catastrófico de la *estidad* del objeto, con respecto a su «identidad continua», que el nombre «Spinoza», un nombre construido en 1857 con afirmaciones e imágenes contradictorias e incluso antinómicas de diferentes registros: religioso y escéptico; cultural y no cultural, filosófico y no, europeo y no; judío y cristiano; esto es lo que «Spinoza» nombra para Marx. Y que el tipo de identidad que «Spinoza» parece ejemplificar casi únicamente, y con certeza muy *representativamente*, en el momento que Marx está bosquejando la «Introducción» de 1857, tenía un nombre establecido para cuando Heinrich Hirsch Graetz comenzó a publicar, en 1848, los volúmenes de su *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*: el nombre marrano, *marrane.* «Die Inquisition», escribe Graetz:

> hatte damals noch keine Gewalt über sie [die Marrane], sie existierte noch nicht in Spanien. Aus diesen in Spanien gebliebenen Zwangstäuflingen bildete sich eine eigene Klasse, äußerlich Christen, innerlich Juden; man könnte sie Juden-Christen nennen. Von der christlichen Bevölkerung wurden sie aber mit mißtrauischem Auge betrachtet und als *Neuchristen* mit dem Spitznamen *Marranos* oder die *Verdammten* fast mit noch glühenderem Hasse als die treugebliebenen Juden umlauert, nicht etwa wegen ihrer heimlichen Liebe zum Judenthume, sondern wegen ihrer Abstammung, ihrer eifrigen Rührigkeit und Anstelligkeit. Diese Abneigung empfanden auch jene getauften Juden, welche gerne das Judenthum von sich abgestreift und nichts

davon beibehalten hatten. Es waren weltlich gesinnte Menschen, welche Lebensgenüsse, Reichthümer, Ehren über jede Religion schätzten, oder Uebergebildete, welche durch die Philosophie zu Zweiflern geworden waren und daher jenes Bekenntniß vorzogen, welches sie über die engen Schranken der Judenheit hinausführte und ihnen eine weite Welt öffnete. Diese Klasse, welche schon früher kein Herz für das Judenthum hatte und nur aus Rücksichten oder einem gewissen Schamgefüh darin verharrte, war froh, daß ihr die Zwangstaufe auferlegt wurde, weil sie sich dadurch der Fesseln entschlagen und sich über Bedenklichkeiten hinwegsetzen konnte.

(The Inquisition had no power over them, as it had not yet been established in Spain. These forced converts gradually formed themselves into a peculiar class, outwardly Christians, at heart Jews. You might call them Jewish- Christians. By the populace, who nicknamed them Marranos, or «The Damned», they were regarded with more distrust and hatred than the openly observant Jews, not because of their secret [*heimlisch*] fidelity to Judaism, but on account of their descent and inborn intelligence, energy, and skill. Baptized Jews, who had been glad to disencumber themselves of their Judaism, shared in these feelings of aversion. They were the worldlings who valued wealth, rank, and luxury above religion, or the over- educated whose philosophy had led them to skepticism, and whose selfishness induced them to welcome a change which brought them out of the narrow confines of a small community, and opened up a wider world to them. Their hearts had never been with Judaism, and they had adhered to it only out of respect or a certain compunction)[105].

(La Inquisición no tenía poder sobre ellos, ya que aún no se había establecido en España. Estos convertidos forzados se fueron convirtiendo gradualmente en una clase peculiar, en apariencia cristianos, pero en el fondo judíos. Podríamos llamarlos judeocristianos. La población, que los apodó Marranos, o «Los condenados», los vio con más desconfianza y odio que a los abiertamente judíos observantes, no por su fidelidad secreta [*heimlisch*] al judaísmo, sino a causa de su descendencia e inteligencia innata, energía y destreza. Los judíos bautizados, que felizmente se liberaron de su judaísmo, compartían estos sentimientos de aversión. Eran los cosmopolitas que valoraban la riqueza, el rango y el lujo por encima de la religión, o los sobreeducados cuya filosofía los había llevado al escepticismo y cuyo egoísmo los indujo a acoger un cambio que los sacó de los estrechos confines de una pequeña comunidad, y les abrió un mundo más amplio. Sus corazones nunca habían estado con el judaísmo, y se habían adherido a él solo por respeto o por un cierto escrúpulo)*.

[105] Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, vol. 8 (Lepizig: Oskar Leiner, 1864), pp. 80-81. Heinrich Graetz, *History of the Jews*, 6 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1897), vol. 4, p. 180. He restaurado en silencio mis traducciones de algunas de las frases de Graetz, omitidas en esta edición en inglés.

* Trad. nuestra.

Marrane. En inglés decimos «marrano», como en el original en español. Con la ayuda de Graetz, ahora podemos preguntar qué significaba el término en 1857, qué español, qué hebreo u otros lenguajes tradujo (como veremos, la traducción está en el corazón de la alternativa que Marx da a la disciplinariedad clásica), y cómo podría haber designado tanto a esa extraña identidad, «Spinoza», como a aquellos cuyo proyecto podría ser o podría haber sido transformar tales identidades, si aún se les pudiera llamar así, en dispositivos sistemáticos para exacerbar las contradicciones entre formas establecidas de determinación. O para traerlas a la catástrofe.



Figura 5. Un auto-da-fé de la Inquisición española y la quema de los herejes en la estaca en un mercado como ejecución de la sentencia. Madera grabada por Bocort después de H. D. Linton [s.n] [S.1]: 22,5 x 29,7 cm. Wellcome Library, Londres V0041892.

Cuando notamos que la identidad contradictoria del nombre «Spinoza» es característica de la clase a la que pertenecen ciertas figuras históricas, alguien llamado «Spinoza» y alguien llamado «Marx» –la clase de los *marranos*– nos estaremos refiriendo a la identidad que Spinoza comparte, oscuramente, con la comunidad que lo expulsa, y quizás también con el mismo Marx, cuyo judaísmo permanece, si no secreto, por lo menos encriptado. Spinoza, el *marrano*: el nombre abarca desde un anatema bíblico hasta el nombre de

un animal de corral. Funciona: realiza una interdicción y nombra el objeto prohibido; es usado por los judíos para caracterizar a los «condenados» que se han convertido, aunque falsamente, por miedo; y por no-judíos para designar la población que más temen: los convertidos que llevan secreta e invisiblemente la marca de una identidad que retienen, falsificando el sacramento de conversión, haciendo invisible la marca de la profunda diferencia entre la comunidad cristiana y sus íntimos y ajenos parientes. Solo Spinoza, *como judío*, podría haber «creado» su sistema, el sistema de oraciones de las que el *Spinozas Satz* es epónimo; solo como apóstata podría haberlo hecho. Digo que *marrano* designa una identidad «oscura», oscuramente compartida por Spinoza y Marx, porque lo que *marrano* nombra no es una identidad que podamos entender de la misma manera que entendemos la identidad subyacente a proposiciones lógicas como *determinatio est negatio* (tendríamos que concordar: *determinatio* siempre es idéntica a sí misma, en tanto que, en todos los casos, *determinatio est negatio*; y simétrica y reflexivamente, *negatio* es siempre *negatio,* en tanto que siempre es lo mismo que *determinatio*), o una identidad étnica, religiosa o nacional que se podría decir que uno posee en uno u otro momento. (Un judío es un judío, en España en 1492, en Ámsterdam en 1675, o en Londres en 1857).



Figura 6. «Von dem Christeliche / Streyt, kürtzlich geschehe / jm. M.CCCCC.vj Jar zu Lissbona / ein haubt stat in Portigal zwischen en christen und newen chri / sten oder juden, von wegen des gecreutzigisten [sic] got». Flugschrift, 1506.

Pero ¿qué es, entonces, la identidad *marrano*, que podría tanto *ser* la identidad de Spinoza; *nombrar* el concepto defectivo de identidad que el nombre secretamente proporciona a la lógica y el léxico de Marx; y servir para *caracterizar* la alternativa a las concepciones clásicas de disciplina que Marx comienza a bosquejar? «Spinoza» no es tan solo esta o aquella figura histórica que podríamos señalar aquí y ahora, para este o aquel propósito (por ejemplo, para legitimar la crítica de las proposiciones identitarias que subyacen a la disciplina de la economía política). El nombre también nombra una identidad críptica: «Spinoza», en

1857, es *el* ejemplar, un *marrano* respecto de la tradición *marrana* (en la medida que el «marrano» es aquel que, precisamente, no tiene una identidad que pueda representarse; es una identidad sin ejemplar, sin ejemplo). *Marrano no es solo* una en la serie de determinaciones contradictorias que definen «Spinoza», sino también el nombre que el medio cultural daría a una red disgregada de predicados de identidad contradictorios que llevan dentro de ellos, entre ellos, un nombre secreto para su agregación.

Recordemos el revoltijo de nociones que rodean el término *marrano,* cuando se realizan sistemáticos esfuerzos para proveer al término un *aquí* y un *ahora,* una historia, una historia de usos, y un rango de aplicaciones. Graetz escribe:

> The word Marranos has not, it happens, been clarified up to this point. It is true that it was imagined to derive from *Maran atha*: but this expression was misinterpreted when it occurred in the New Testament, so this derivation also entails a misunderstanding. Portuguese Historians propose the following: the word *Marrano* comes from *maranatha*, that is, «God will come», and one indicates by means of that word, those who deny the coming of the Messiah. It became a name of denigration and scorn for those who knew/professed Judaism. Thus Llorente: «Jews used, amongst themselves and as a sign of damning or condemnation or as a curse, the Hebrew expression 'Marranos,' derived corruptly from from the words Maran-atha, 'God comes.' This use was the reason why ancient Christians called, derogatorily, this class of newly converted Jews the generation of *Marranos*, or the damned race». It's correct to say that Marranos means «those who attend», but not in reference to the phrase «God comes». The expression *Maran atha* or *Maranatha* is to be found in I Corinthians, toward the conclusion (16, 22). There it reads: «If someone does not love Jesus Christ, he is Anathema and Maranatha», Εἴ τις οὐ φιλεῖ [...] Ἰησοῦν Χριστόν, ἤτω νάθεμα, μαραναθά. The Syriac translation again thoughtlessly renders the expression by ןרמ אתא, «God comes». But what sense could the verses then possibly have? The word *Maranatha* is distinguished from the new Hebrew Word «א Chaldaen form, מחרמת», «you are banned», by pronouncing the word: Anathema[106].
>
> (La palabra Marranos no ha sido clarificada hasta el momento. Es verdad que se pensó que derivaba de *Maran atha:* pero esta expresión fue malinterpretada en el Nuevo Testamento, por lo que su derivación también implica

[106] Graetz está citando de Juan Antonio Llorente *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* (París: Ptuttel et Wurtz, 1817), p. 142: «Les Juifs se servaient entre eux (comme en signe de malédiction) de l'expression hébraique marranos, dérivée par corruption, des mots maran-atha, c'est à dire le Seigneur vient. Cet usage fut cause que les anciens chrétiens appelèrent par mépris celle classe de nouveaux fdèles la génération des marrranos, ou la race maudite".

> un malentendido. Historiadores portugueses proponen lo siguiente: la palabra *Marrano* viene de *maranatha,* esto es, «Dios vendrá», y uno indica por medio de esa palabra aquellos que niegan la venida del Mesías. Se convirtió en un nombre denigrante y de desprecio para aquellos que sabían/profesaban el judaísmo. Así, Llorente expresa: «Los judíos usaron, entre ellos y como un signo de condena o maldición, la expresión hebrea "Marranos", que derivó de manera corrupta de las palabras Maran-atha, "Dios viene". Este uso de la palabra fue la razón por la cual los cristianos antiguos llamaron, despectivamente, a esta clase de judíos recién convertidos la generación de *Marranos,* o la raza condenada». Es correcto decir que Marranos significa «aquellos que asisten/atienden», pero no en referencia a la frase «Dios viene». La expresión *Maran atha* o *Maranatha* se encuentra en Corintios I, hacia la conclusión (16, 22). Allí se lee: «Si alguien no ama a Jesús Cristo, él es Anathema y Maranatha», Εἴ τις οὐ φιλεῖ [...] Ἰησοῦν Χριστόν, ἤτω νάθεμα, μαραναθά. La traducción al sirio nuevamente y de manera irreflexiva interpreta la expresión como אתא ןרמ, «Dios viene». Pero entonces, ¿qué sentido podrían tener los versos? La palabra Maranatha se distingue de la nueva palabra hebrea «א Forma Caldeana, מחרמת», «ustedes están prohibidos», al pronunciar la palabra: Anathema*.

Marrano, nos dice la tradición lexicológica castellana, refiere a alguien que es «maldito o descomulgado», o un «cochino» (según el *Diccionario de la lengua castellana,* 1734), o como dice el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611), «[Marrano es] el rezien conuertido al Christianismo, y tenemos ruin concepto del, por auerse convertido fingidamente [...] Los Moros llaman al puerco de un año marrano, y pudo ser que al nuevamente conuertido por esta razon, y por no comer la carne del puerco, le llamassen marrano»[107]. Hasta aquí la definición no nos dice nada nuevo; la animalización retórica parece inseparable de las prácticas de exclusión social en la mayoría de las culturas y léxicos. Pero la palabra *marrano* también tiene un parentesco peculiar con el verbo *Marrar,* «desviarse de lo recto», y con palabras que derivan de ese verbo. En el vocabulario de Nebrija (1492), *marrar* es sinónimo del latín *aberrare* (vagar, errar, extraviarse). *Marrar,* dice Cobarrubias, significa «faltar, errar». Continúa:

> *Marrar* es *faltar*, vocablo antiguo Castellano; del qual por ventura [sin embargo de lo dicho] vino el nombre de Marrano, del Iudio que no se conuirtió llana y simplemente. El vocablo marrar es bárbaro, y no usado entre gente

* Trad. nuestra.

[107] *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1734). La definición de Covarrubias proviene de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid: Luis Sánchez, 1611).

> Cortesana, pero muy propio; y assi dizen, poco le marró, poco le faltó. De aqui se dixo marro, vn juego, que hincada vna señal en tierra, tiran al que da mas cerca el golpe del. Y marrón, la mesma piedra con que se tira.

Por 1734 la palabra *marro* en castellano también significa «el regate o hurto del cuerpo, que se hace para no ser cogido, y burlar al que persigue», «la falta de alguna cosa en todo o en parte, burlando la esperanza que se tenía concebida, [...] *defectus*», y «un juego parecido al que llaman de Moros y Christianos». Un *defecto.*

Ténganse en cuenta dos cosas. En primer lugar, en el sistema léxico en el que se encuentra «Spinoza», el nombre «Spinoza» y el término *marrano* designan no solo una identidad, incluso una biológica (por ejemplo, la fisiología de una persona que siente náuseas de un cerdo, como dice Covarrubias de los primeros conversos), sino también una función, estrategia o condición léxica o discursiva: la función de errar en un golpe, esquivar, desviar, derrotar expectativas, evadir; todo lo que va indicado en los términos de Covarrubias *defectus* y *burlar,* engañar, eludir, pero también, por supuesto, seducir, como en la obra teatral de Tirso de Molina *El burlador de Sevilla*, el origen de la tradición del Don Juan. Encontramos implícita una relación particular con la producción de la verdad y con el cumplimiento de las reglas, como en un juego: un marrano es alguien que lanza algo, un *marrón*, o emite una afirmación; por ejemplo, «Soy cristiano» o «Soy judío», y yerra, *marra*, ya sea de manera deliberada (él miente o tergiversa, evade el objetivo, nuevamente *marrar*) o accidental, *marrar* nuevamente. Recordamos que Covarrubias dice que un *marrano* es alguien sobre quien tenemos un *ruin concepto*, una baja estima. Preguntar qué es un marrano, entonces, significa no solo preguntar qué ideas o características tiene este o aquel marrano, o qué ideas o características podrían haber tenido los marranos como un grupo o una identidad o una fisiología. Significa también observar la relación del término con la defectividad y preguntar qué protocolos para el cumplimiento de las reglas, la falsificación y la verificación, la producción de verdad –y cuerpo– puede ofrecer útilmente cuando el marrano evade, esconde, seduce, engaña, burla y vuelve defectivas las aproximaciones normativas a la veridicción y al descubrimiento de la verdad. ¿Qué tipo de juego del lenguaje es el «*marranismo*»? ¿Encaja la designación *marrano* en el léxico de nuestra lengua? ¿Encaja en el sistema de falsificación y verificación, producción de verdad y cuerpo que «Spinoza» o Marx, o nosotros, habitamos? ¿En las disciplinas académicas que actualmente profesamos? ¿En alguna idea alternativa de disciplina, ofrecida a modo de esbozo por Marx?

También hay que tener en cuenta la extraña, casi imperceptible broma de Covarrubias respecto a la palabra *marrano* en lo que se refiere a la coherencia del campo léxico mismo (y no solo del lugar que una u otra palabra podría ocupar en ese campo). *Marrano* es el converso de quien tenemos una baja estima, en la medida en que creemos que no es sincero, que alberga vestigios de su antigua fe, que no es lo que dice ser. Se llama *marrano* de manera adversa, porque no come carne de cerdo: lo llamamos por el nombre de lo que menos quiere (comer), si es que es consecuente al menos con eso, con la baja estima, el *ruin concepto,* que tenemos de él. Es llamado *marrano* porque él no quiere ser, comer, tocar, parecerse al *marrano.* Esconde una identidad que *arruina* el buen concepto que podríamos tener de él, y en cambio nos da un *ruin concepto* de él. *Concepto* aquí tiene dos sentidos: el de opinión, y el sentido más técnico (del latín *concipere, simul capere apprehendere)* que ha adoptado el diccionario de Covarrubias: «El discurso hecho en el entendimiento, y después ejecutado, o con la lengua, o con la pluma». ¿Y qué hay de la palabra que modifica este concepto-opinión-pensamiento que «nosotros» sostenemos con respecto al *marrano*, la palabra *ruin*? Cuando Covarrubias dice que «nosotros» tenemos un *ruin concepto* del *marrano*, ¿qué quiere decir? Dos cosas por lo menos: que existe una comunidad, y una comunidad de opinión, con respecto al *marrano*, a quien «nosotros» consideramos de la misma manera, de quien «nosotros» tenemos un *ruin concepto*; y que la palabra castellana *ruin*, «hombre de mal trato, o cosa que no es buena», no viene (como uno podría suponer) de *ruina* (como las ruinas de un edificio), ni del latín *ruina, ruendo* (esta es la etimología de *ruina* de Covarrubias), sino, en cambio, «del hebreo *ruahh, malum esse»,* aunque el hebreo que él da, רוע, no parece representar correctamente el sentido castellano que pretende. Su gran predecesor, Antonio de Nebrija, hace que la palabra *ruin* sea el equivalente de *pessimus* y *malignus*, sin dar ninguna etimología; la lexicografía castellana acepta la etimología de Covarrubias (sobre la evidencia, en cualquier caso, del documento institucional destinado a crear y proteger este «nosotros» que aborda Covarrubias, el viejo Diccionario de la Real Academia Española o DRAE), a través del hebreo, hasta 1884, cuando *ruin* fue firmemente ligado al latín. La broma, si puede ser considerada una broma, es la siguiente: que el castellano alberga en sí rastros del hebreo, que emergen sintomáticamente cuando el lexicógrafo busca caracterizar al hombre que ha pretendido expulsar el judaísmo de sí mismo. El *concepto* de castellano, de una *Lengua castellana*, como el nombre del diccionario de Covarrubias, está arruinado para los que pretendían purgar

la lengua de rastros *marranos*. El cierre disciplinario provisto por un léxico sistemático y acordado alberga términos exiliados, traicioneros, defectivos, no convertidos e intraducibles. Recordemos que Covarrubias, el primer y más importante sistematizador del castellano, era de una familia conversa, que su padre y su hermano eran sospechosos de tener vestigios judíos, y que él mismo puede haber sufrido en su vida profesional por dicha sospecha. Una broma críptica.

Por ahora, y para cerrar. Una broma críptica vincula la traducción, la figura del *marrano* y el sistema –o pseudosistema– de objetos dinámicos y defectivos, arruinados, de Marx. Abrí este capítulo con la forma clásica de la identidad que, como sugerí, subyace a las proposiciones de identidad como las que Marx encuentra en la filosofía de la economía política. La catastrófica caída *desde* la autopoiética maquínica de tal disciplinariedad, *en* la sobreproducción y sobrevaloración llevó también a la interrupción del circuito que une la pierna discursiva de la disciplina moderna, su pierna antropológica y su conjunto de autorrepresentaciones acordadas. Pero la interrupción de este circuito soberano tiene un riesgo. La crítica de Marx a la economía política instala en su lugar un campo débilmente sistemático de conceptos dinámicos y defectivos, relacionados catastróficamente, a la sombra del índice. Si en efecto –como estamos acostumbrados a entender– los conceptos determinados disciplinadamente viajan, traducidos, en las alas de las normas acordadas y de las formas abstractas de valor (el dinero, la forma subsumida de valor de trabajo), a través de lenguajes naturales, mercados y fronteras, entonces ¿cómo, si es que lo hacen, viajarían los conceptos dinámicos de Marx, sus conceptos *marranos*? ¿Cómo, bajo el régimen acelerado del capital global, traduciremos los conceptos dinámicos necesarios para reunirnos y pensar, y luego regular, modificar, desplazar o destruir la catástrofe del capital? Lo que acontece en la traducción produce no solo un excedente de plusvalía, sino también *deuda* catastrófica –imperdonable, incapacitante, permanente–. Paso a continuación a discutir esta articulación de las catástrofes del capital de crédito y la traducción.

3. Necrofilología

¿Qué es más racional: parar la máquina una vez ejecutada la obra para la que se la requería, o dejarla en marcha hasta que se detenga por sí misma, es decir, hasta que se estropee?
Nietzsche, *Humano, demasiado humano*

¿Cómo es que todavía rehusamos consolarnos por aquellos que, sin embargo, afirmamos que residen en inefable bienaventuranza? ¿Por qué los vivos se empeñan tanto en silenciar a los muertos, de tal modo que el rumor de un golpe en una tumba aterroriza a una ciudad entera? Todas estas cosas no carecen de sus significados.
Melville, *Moby Dick, o La ballena*

El problema que el equivalente general plantea a la teoría del valor de Marx proviene de dos fuentes[108]. La primera es el primer momento de la teoría, que precede a y pone en marcha lo que Alfred Sohn-Rethel llamó la «abstracción-mercancía» de Marx y, específicamente, de la exigencia de que toda mercancía en tanto tal, que *una mercancía cualquiera,* pueda pasar desde el campo de la valoración relativa (del valor que pertenece a su uso, aquí y ahora, a un fin concreto) a ejercer el papel de moneda-del-espíritu* en un circuito de intercambio, de equivalente general, del dinero[109]. Cualquier-

[108] Mis epígrafes provienen de Freiedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. I. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2007), Fr. 185, p. 175 [Para la version en inglés, *Human, All- Too- Human*, vol. 2. Trad. Paul V. Cohn (Nueva York: Macmillan, 1913), p. 286], y Herman Melville, *Moby Dick, o La ballena*. Trad. José María Valverde (Almería: Ediciones Perdidas), p. 75 [*Moby Dick; or, The Whale* (Nueva York: Penguin, 2009), pp. 205-206].

* Para «*coin-of-the-realm*» por «moneda del espíritu», hemos seguido las traducciones al español e inglés de los manuscritos de 1848 de Marx.

[109] Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología* (Bogotá: El Viejo Topo, 1980) [Cfr. *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology*. Trad. Martin Sohn-Rethel (Londres: Macmillan, 1978)], primera vez publicado en alemán como *Geistige und körperliche Arbeit*. La obra temprana de Sohn-Rethel ha sido ampliamente discutida y sustancialmente revisada, incluso por el propio Sohn-Rethel, en su edición revisada de 1989 de *Geistige und körperliche Arbeit* (Weinheim: VCH, 1989). Los ensayos más recientes y útiles acerca del problema de la forma-valor son de Alberto Toscano, «The Open Secret of Real Abstraction». En *Rethinking Marxism*, vol. 20, nº 2, 2008, pp. 273-287; Geert Reuten y Michael Williams, *Value- Form and the State: The Tendencies of Accumulation and the Determination of Economic Policy in Capitalist Society* (Londres: Routledge, 1988); Fred Moseley (ed.), *Marx's Method in «Capital»: A Reexamination* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1993); y especialmente Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik* (Friburgo: Çaira, 1997).

mercancía pasa inciertamente a la forma abstracta, general que le aguarda, para perder toda relación particular con otras mercancías en uso, pero para ganar correspondientemente –un sentido retroactivo de haber-sido-destinada a esa forma y rol que le espera– el valor *como* la forma general de valor a través de la cual todas las cosas, hechas y sin hacer, pensadas e impensadas, de ahora en adelante, deben pasar. El mesianismo de la mercancía: cuando la roza la mano dorada de la abstracción, cualquier-mercancía revela haber sido, siempre y desde ya, el portador *singular* de la universalidad[110].

La segunda se encuentra en el último momento de la teoría: la exigencia de que cualquier-mercancía, en su forma abstracta y desprovista de sus relaciones a un momento, un lugar y un uso dados, *debe* traducir su universalidad espectral de nuevo en cualquier-otra-mercancía-particular y, de hecho, en todas las mercancías en la medida que son tales, haciéndolas reconocibles a sí mismas, entre sí y para los mercados, porque también son portadoras de esa huella espectral. La equivalencia general descansa sobre esta analogía general y en un consiguiente principio generalizado de *traducibilidad* –esto es bastante conocido–. También descansa sobre una teología de la encarnación universal y resurrección universal (cada hombre, Mesías; cada mercancía, portadora de la forma abstracta del valor)[111]. Cada negación, cada límite, cada pequeña

[110] Así es como lo expresa Sohn-Rethel –en términos ligeramente diferentes de los que estoy usando. Él discute la forma en que surge la abstracción de intercambio en sociedades y en los individuos. Es particularmente preciso–, y como resultado construye en su análisis un titubeo sintomático que captamos en la extraña dinámica de la historia: la abstracción del intercambio se desarrolla socialmente con la consolidación gradual de la producción de mercancías, y ocurre, para la conciencia individual, como resultado de accidentes externos que «acaecen» a la conciencia: «A medida que la producción de mercancías se va desarrollando y convirtiendo en la forma típica de la producción, la imaginación del hombre se va separando cada vez más de sus acciones y se va individualizando paulatinamente, llegando a asumir con el tiempo la dimensión de una conciencia privada [...] La conciencia individualizada también está cercada por la abstracción, pero no es la abstracción del acto de intercambio lo que está en su origen, porque la abstracción de dicho acto no puede ser observada cuando se produce, ya que solo se produce porque la conciencia de sus agentes está absorbida por la transacción y por la apariencia empírica de las cosas que pueden usar. Se podría decir que los actores no se dan cuenta de la abstracción de sus actos porque su propia conciencia se lo impide. Si la abstracción llegase a sus mentes, su acción dejaría de ser un intercambio y la abstracción no tendría lugar. En realidad, la abstracción del intercambio sí llega a sus mentes, pero solo cuando ya se ha consumado completamente la transacción y se encuentra ante la circulación de las mercancías», op. cit., pp. 33-34.

[111] He intentado formalizar la relación entre la forma-valor económica y los principios de traducibilidad e intraducibilidad, en Jacques Lezra «Translation». En *Political Concepts: A Critical Lexicon (New School for Social Research)*, vol. 2, versión en línea disponible en http://www.politicalconcepts.org/. Versión completa en traducción hebrea en Mafte'akh (Universidad de Tel Aviv), http://mafteakh.tau.ac.il/en. Trad. de Liron Mor. Y en «This Untranslatability Which is Not One». En Paragraph, vol. 38, nº 2, 2015, pp. 174-188.

muerte imaginada como el paso sacrificial hacia la vida abstracta[112]. La filosofía de la equivalencia general es necrofílica, y arrastra con ella el conjunto de conceptos y técnicas necrofilológicas habituales: prosopografía, prosopopeya, apóstrofe («¡Ah, Bartleby! ¡Ah, humanidad!»)[113].

Cuatro cuestiones toman forma alrededor de esta contradicción. Mi propósito en este capítulo es mostrar cómo el extraño y silente paisaje sonoro de «*Bartleby, the Scrivener*» de Melville nos permite acercarnos a ellas.

La primera cuestión. No solo cualquier mercancía puede entrar en el rol abstracto del equivalente general, sino que cualquier objeto puede, en principio, revelarse en el transcurso del tiempo como valor-contable, y así hacer las veces de una mercancía: trabajar en cuanto y como mercancía (o más bien, funcionar en cuanto mercancía, y funcionar como lo hacen las mercancías, como lo hacen o lo harán, en un momento y bajo condiciones históricas específicas). Repetimos: *cualquier objeto, todo objeto* en tanto tal, puede entrar, de acuerdo con leyes no dadas en el objeto y no necesariamente dadas justo ahora, en este momento cuando lo estoy considerando, en el rol de la mercancía, y por ende en el rol del equivalente general.

Esta incertidumbre ontológica tiene consecuencias obvias para los dominios de la ética y la política, influyendo en cómo concebimos, por una parte, la singularidad ética y, por otra, la soberanía política.

Entonces, segunda cuestión. Cualquier otro está ante mí y antes de mí, y mi responsabilidad se relaciona con ese sujeto singular y con ese estado de cosas particular, con ese posicionamiento particular: quién y lo que, sin embargo, bien puede llegar a representar a una clase o una generalidad, y a la cual yo debo, pues, también responder como me gustaría, responder no solo a *este* sujeto singular o estado de cosas, sino en la medida en que mi respuesta podría aplicarse en general, o resultar regulativa con respecto a muchos otros sujetos y estados de cosas, respecto de los cuales este singular está en relación de equivalencia ejemplar, el equivalente ético general. (Experimentamos la

---

[112] Sacrificio-sacrificialidad, la preferencia por el sacrificio, el rechazo del sacrificio: estos son los términos por los los cuales y a través de los que Jacques Derrida se aproxima a «*Bartleby, the Scrivener*». En *Donner la mort* (París: Transition, 1992), pp. 106 y ss. *The Gift of Death*. Trad. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 76 y ss. Para la versión en castellano, cfr. *Dar la muerte*. Trad. C. de Peretti y P. Vidarti (Barcelon: Paidós), pp. 75 y ss. Véase, entre otros, Giselle Berjman, *L'effet Bartleby: Philosophes lecteurs* (París: Hermann, 2011), pp. 53-75.

[113] Para un acercamiento a la cuestión del apóstrofe en «Bartleby» ver Tom Cohen, «The Letters of the Law: Bartleby as Hypogrammatic Romance (Letters)». En su *Antimimesis from Plato to Hitchcock* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 165-169.

incomodidad de esta situación tanto analítica como fenomenológicamente: es esto lo que, en mi frase, expresa el incómodo enlace de la contingencia y la necesidad, que debido a que cualquier-otro *puede* llegar a ser parte de una clase, yo *debo* o *debería* responderle, a él o ella, con esta posibilidad ante mí y antes de mí, *como si*).

Tercera cuestión. En cuanto al ámbito político, considerar las propiedades mínimas que se atribuyen normalmente a un régimen democrático. Una mayoría expresa la voluntad de autorizar a este-o-aquel agente o institución política para que actúe en ciertos ámbitos y en ciertas situaciones, en su lugar, velando por sus intereses con tal que, bajo condiciones que no son intrínsecas a este momento, otro agente o institución pueda reemplazar, según la definición actual de los intereses de esta mayoría, o al agente o a la institución. Y: *cualquier* interés o *cualquier* titular de interés tiene acceso formal a la delegación de su interés –de él o ella– a otro u otra, que tendrá pie para actuar por él o ella. Dadas las condiciones (consideración de mérito, de historia, de que se hayan seguido escrupulosamente los procedimientos formales, etc., estas condiciones no se dan completamente en ningún momento histórico), cualquier agente o institución política podría ser investido con tal autoridad; cualquiera podría *perderla* o ser desprovisto de ella. Ninguna de estas propiedades se da en las aristocracias, en los movimientos carismáticos de veta populista, en regímenes de fuerza: en las *tiranías*. Que este-o-aquel individuo o institución pueda representar [*stand for*] mi interés, que pueda estar posicionado en mi acto; que cualquier-interés y cualquier-titular de tal interés se eleve a la gracia de la representabilidad: estos son los equivalentes *políticos* generales sobre los cuales equilibramos el concepto de democracia. La típica deriva, la deriva casi termodinámica, hacia la identificación de la efímera autoridad-para-actuar con el actor emplazado en ese lugar, y hacia la definición de un «interés» con el «titular de un interés» en términos de representatividad (un «interés» en esta o aquella situación es lo que otro puede representar, para otro, en mi lugar: aquí la defensa de Rancière de la «parte de los que no tienen parte» se vuelve pertinente), son por esta razón más que defectos accidentales de la democracia procesal y representativa. (Los «defectos accidentales» explican, como una cuestión de circunstancia histórica, circunstancias como la descolonización o su fracaso; la dificultad de establecer burocracias técnicas genuinamente efímeras; de evadir el populismo carismático o demagógico; o el no reconocimiento de individuos y grupos como potenciales portadores de intereses representables). Estos defectos en el ámbito de la política, como las

incomodidades modales relativas a la situación ética, como el problema del equivalente general con el que comencé, *no solo son accidentales*.

La cuarta y última cuestión: precisamente la naturaleza de esta «deriva termodinámica», este entropismo. Ante nosotros, otra vez: la asimetría entre la humildad, la abyección, de cualquier-mercancía, de cualquier-objeto, de cualquier-otro, de cualquier-interés; y la posición soberana del equivalente general. Y también: los medios, fuerzas, reglas, tropismos o entropismos mediante los cuales cualquier-mercancía, objeto, otro, o interés se declara soberano, o pierde la soberanía.

Nuestras preguntas se dirigen a la abyección de cualquier-mercancía, pero también a la sublimidad del equivalente general. Nos preocupa ahora el mesianismo de la mercancía; pero también el mesianismo de *cada* mercancía. ¿Cómo abordamos la transformación de uno en otro? ¿Y por qué esto nos ha de importar hoy en día? En cuanto a lo primero, los lenguajes de la estrategia, de la hidráulica, de la contingencia y de la necesidad, de la traducción, de la ejemplaridad, incluso del equilibrio estético, se sugieren como medios para abordar la cuestión, aunque su número y su diferencia parecen anunciar el fracaso general y productivo, como si el excedente de lenguajes surgiera a modo de compensación de la *falta* de términos o de conceptos. Y en cuanto a lo segundo, la cuestión del valor –ya sea que se imagine como relativo, intrínseco o general; ya sea que esté determinado por la demanda o indexado a un término abstracto; ya sea que crezca o mengüe según la expresión de deseos locales o tendencias globales– es inseparable hoy en día, en la era del capital financiero y cognitivo, no solo de los conceptos epistemológicos, sino también de los éticos y *políticos*. Al carecer de términos, conceptos, incluso de líneas argumentales para comprender la forma en que se acumula el valor, nos encontramos incapaces de considerar las cuestiones clásicamente éticas o clásicamente políticas: qué significa tener o mantener un interés en común, o acordar en común el valor de tal o cual objeto, mercancía, disposición o institución; ya sea si se pueden encontrar o construir formas de asociación o de institucionalización que mantengan una relación con los mercados, pero que sean o puedan ser, o lleguen a ser, antagonistas de la verticalización de la riqueza y del capital político que parece inseparable de la economía capitalista en general, y del capitalismo financiero y cognitivo en particular.

Regresemos por ahora al campo de la economía política, permitiendo que los asuntos epistemológicos y éticos afines permanezcan a mano, sin dejar que el murmullo de sus voces se aleje completamente de nuestro oído.

Cómo deberíamos pensar lo «general» y el «índice», la relación entre estos dos términos (que no son del todo sinónimos), del devenir-general y del devenir-soberano de una mercancía-cualquiera abjecta –estas me parecen las tareas más urgentes hoy en día, ya sea que nuestro campo sea la axiología, la crítica literaria, la filosofía política o la economía de la globalización.

Las dificultades que he planteado nos incapacitan momentáneamente: el problema del equivalente general permanece intocado. Que estas dificultades surjan en niveles tan diferentes sugiere que la forma en que hemos analizado el desvanecimiento del problema del equivalente general o del índice de valor oculta un nódulo conceptualmente mucho más problemático. Es a este nódulo al que me dirijo ahora. Recordemos la misteriosa historia de Melville, «*Bartleby, the Scrivener*». Esta narra el nacimiento imaginario, la emergencia en el imaginario, del capitalismo financiero y cognitivo moderno.

Aquí tenemos una sección del final de la historia, donde el narrador busca a Bartleby:

> I again obtained admission to the Tombs, and went through the corridors in quest of Bartleby; but without finding him. «I saw him coming from his cell not long ago», said a turnkey, «maybe he's gone to loiter in the yards». So I went in that direction. «Are you looking for the silent man?» said another turnkey, passing me.
> «Yonder he lies–sleeping in the yard there. 'Tis not twenty minutes since I saw him lie down».
> The yard was entirely quiet. It was not accessible to the common prisoners. The surrounding walls, of amazing thickness, kept off all sounds behind them. The Egyptian character of the masonry weighed upon me with its gloom. But a soft imprisoned turf grew underfoot. The heart of the eternal pyramids, it seemed, wherein, by some strange magic, through the clefts, grass- seed, dropped by birds, had sprung[114].

[114] «Bartleby, the Scrivener». En Dan McCall (ed.), *Melville's Short Novels* (Nueva York: Norton, 2002), p. 33.

[«Pero no puedo demorarme. Cuide a mi amigo. Le prometo que no le pesará. Ya nos veremos. Pocos días después conseguí otro permiso para visitar la cárcel y anduve por los corredores en busca de Bartleby, pero sin dar con él.

–Lo he visto salir de su celda no hace mucho –dijo un guardián–. Habrá salido a pasear al patio.

Tomé esa dirección.

–¿Está buscando al hombre callado? –dijo otro guardián, cruzándose conmigo–. Ahí está, durmiendo en el patio. No hace veinte minutos que lo vi acostado.

El patio estaba completamente tranquilo. A los presos comunes les estaba vedado el acceso. Los muros que lo rodeaban, de asombroso espesor, excluían todo ruido. El carácter egipcio de la arquitectura me abrumó con su tristeza. Pero a mis pies crecía un suave césped cautivo. Era como si en el corazón de las eternas pirámides, por una extraña magia, hubiese brotado de las grietas una semilla arrojada por los pájaros» (trad. Borges)].

Es casi imposible decir algo que sea a la vez nuevo e interesante sobre esta obra, o incluso sobre estas terribles y devastadoras líneas. El cuento ha sido tema de un gran número de interpretaciones sutiles y rigurosas –recuerdo el ensayo de Giorgio Agamben sobre la potencialidad en «Bartleby»; el notable análisis de Maurice Blanchot sobre la *pasividad* de Bartleby, en *La escritura del desastre*; el magnífico análisis de Gilles Deleuze de la «fórmula» de Bartleby recogido en *Critique et clinique*, entre muchas otras[115]–. «Bartleby» es el índice contra el cual una cepa de la filosofía política se mide a sí misma, un texto que es enigmático, entre otras cosas, por ser escrito por un *norteamericano*, y por estar ubicado en el corazón mismo del monstruoso motor del capitalismo norteamericano: una historia de Wall Street. Se podría decir de forma más provocativa: «*Bartleby, the Scrivener*» opera como una suerte de equivalente general mudo que permite que los campos de la historia literaria, filosofía política, estudios americanos, ética, epistemología, lectura retórica, etc., se pongan en contacto entre sí. El cuento de Melville hace posible comparar el valor relativo de estas disciplinas: permite que sea evaluado, indexado, comparado, traducido.

Mis comentarios se unen, así, a un río de glosas sobre «Bartleby». Espero llamar la atención sobre una peculiaridad que, en mi opinión, no se ha mencionado y que se refiere a la manera en la cual y por la cual el concepto de valor que es intrínseco al capitalismo cognitivo y financiero se establece *en* el texto y *por* la obra. El valor relativo en «Bartleby» abre paso a un índice general del valor que se encuentra en el aparente silencio de la prisión del deudor, en *the Tombs*, donde Bartleby encuentra su final, que es, por cierto, el final que todos encontraremos. Por supuesto, no hace falta decirlo; apenas merece proferirlo o escribirlo; apenas vale la pena insistir en que el fin de Bartleby es también el nuestro, el de todos los humanos. A este respecto, «*Bartleby, the Scrivener*» sigue un arco que va desde el valor de las palabras –el valor controlado del sonido de ciertas palabras, por ejemplo, la llamada de la voz de cierto

---

[115] Giorgio Agamben, «Bartleby, or On Contingency», en *Potentialities*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997, pp. 243-274 [Giorgio Agamben, «Bartleby o de la contingencia». Trad. J. L., Pardo, en VVAA., *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, pp. 93-132]; Maurice Blanchot, *L'écriture du desastre*. París: Gallimard, 1980 [Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*. Trad. Pierre de Place. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990]; Gilles Deleuze, «Bartleby; or, The Formula», en *Essays Critical and Clinical*. Trad. Daniel W. Smith y Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp. 68-90 [Gilles Deleuze, «Bartleby o la fórmula». Trad. J. L., Pardo, en VVAA., *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, pp. 57-92]. Para una excelente lectura de la historia, ver Branka Arsić, *Passive Constitutions; or, 7 ½ Times Bartleby*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 2007.

abogado: «*Bartleby! quick, I am waiting*» (11)– hasta el valor, como índice general, del «silencio». Ninguno de estos puntos finales será lo que parece ser, y Melville, entre ellos, toma un camino diferente de lo que podríamos esperar; pero en resumen se podría decir que la historia se mueve estilísticamente desde la prosa bastante intrincada en la que el narrador se anuncia, pasando por las austeras frases en las que describe el cuerpo de Bartleby casi al final de la historia, hasta el silencio al que sus últimas palabras consignan a Bartleby y a la humanidad.

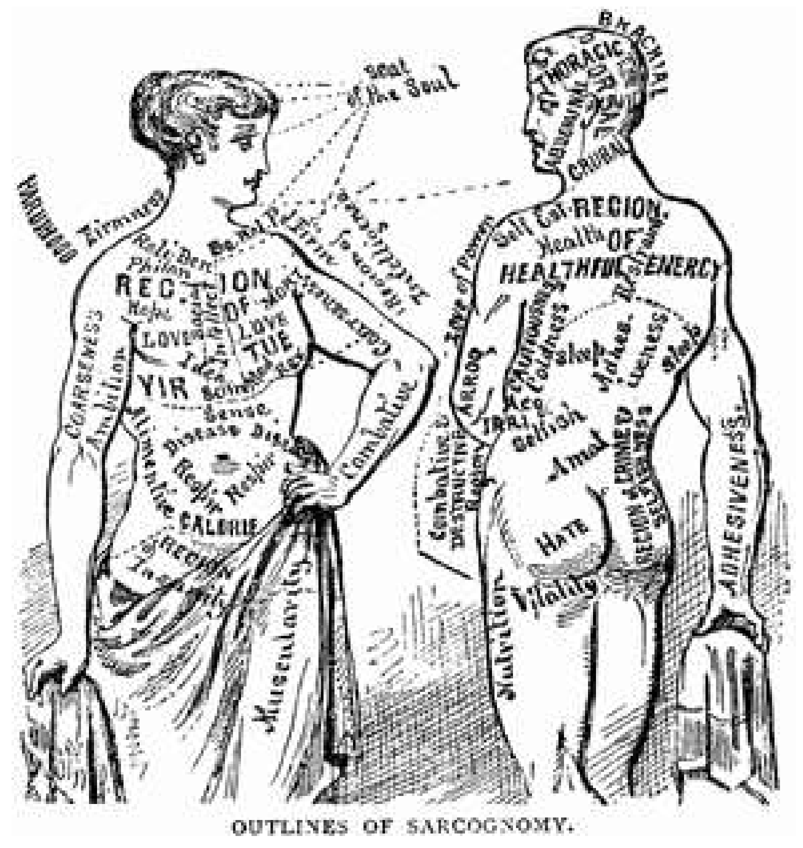


Figura 7. «Outlines of Sarcognomy». En Edward Bliss Foote, *Sammy Tubbs, the Boy Doctor, and «Sponsie», the Troublesome Monkey*, vol. 4 de *Science in Story* (Nueva York: Murray Hill, 1874), p. 122.

«Bartleby» podría entonces pasar de centrarse en la experiencia individual, incluso individuada, a poner ante el lector un concepto de vida general o colectiva; podría entenderse que pasa *desde* expresar el valor en el lenguaje

explícito, definitivo y decisivo indicado por una firma legalmente certificada (la firma que avala un bono, una hipoteca, un contrato, un testamento, etc.), *a* expresarlo en las doblemente perdidas «cartas muertas» que Bartleby, según el «rumor» que nos comunica *in extremis* el narrador, habría pasado la vida clasificando, en la llamada Oficina de Cartas Muertas. La arquitectura y la dinámica de la historia de Melville proporcionan a sus lectores modelos para pensar cómo una abyecta mercancía cualquiera, un hombre cualquiera, un escribiente cualquiera, puede, en las circunstancias más singulares, devenir la lengua clamorosa, soberana, que habla en el corazón de Wall Street: su índice, su principio de equivalencia general. Lo que toda la humanidad comparte –la muerte, concebida como el silencio de la tumba y de *the Tombs*– deviene el dispositivo que impulsa y permite transformar una identidad particular y un valor particular, incluso singular, la identidad del escribiente-cualquiera y su valor, el valor de su vida, en un sustituto de la humanidad. Pero ¿cómo?

Volveré brevemente a las grandiosas y terribles líneas en las que el cuerpo de Bartleby vuelve a entrar en la prosa del narrador al final de la historia, pero permítaseme recordar los tonos en los que el narrador se describe a sí mismo al abrir la historia. «*I am*», comienza esta,

> a rather elderly man […] The late John Jacob Astor, a personage little given to poetic enthusiasm, had no hesitation in pronouncing my first grand point to be prudence, my next, method. I do not speak it in vanity, but simply record the fact that I was not unemployed in my profession by the late John Jacob Astor, a name which, I admit, I love to repeat, for it hath a rounded and orbicular sound to it, and rings like unto bullion. I will freely add that I was not insensible to the late John Jacob Astor's good opinion*.

La imprecisa arquitectura que les presenté anteriormente en el registro del valor (pasando *desde* el interés relativo o particular que un escribiente singular, un escribiente-cualquiera, podría tener para un abogado tranquilo y conservador en una mañana de Manhattan, *a* la afirmación de que este interés o valor caracteriza lo universal, lo humano, es general –que es nuestro equivalente general) ahora puede abordarse desde una perspectiva ligeramente

* «Soy un hombre de cierta edad […] El finado Juan Jacobo Astor, personaje muy poco dado a poéticos entusiasmos, no titubeaba en declarar que mi primera virtud era la prudencia; la segunda, el método. No lo digo por vanidad, pero registro el hecho de que mis servicios profesionales no eran desdeñados por el finado Juan Jacobo Astor; nombre que, reconozco, me gusta repetir porque tiene un sonido orbicular y tintinea como el oro acuñado. Espontánea como el oro acuñado. Espontáneamente agregaré que yo no era insensible a la buena opinión del finado Juan Jacobo Astor» (Herman Melville, «Bartleby, el escribiente». Trad. Jorge Luis Borges).

diferente. El giro retórico del narrador, la afirmación cartesiana de identidad se modifica al final de la historia al convertirse en un comentario sobre la clase general a la que pertenece el narrador, junto con Bartleby, los otros empleados del bufete del narrador, al igual que las bulliciosas masas en Broadway y Wall Street. Pasamos del «*I*» inicial a la última palabra de la historia, «*humanity*»; de una identidad singular a una colectiva; del «*I am*», «*my first grand point* is», «*I do not speak*», «*I was not*», «*I admit*», «*I love*», «*I add*», al sin-sujeto, a las exclamaciones generales que cierran el cuento. Es como si el narrador de Melville estuviera siguiendo las indicaciones de un manual de lógica elemental, enumerando en primer lugar las declaraciones y afirmaciones en primera persona (afirmaciones cuyo tema es lo que un famoso manual de la época, *Elements of Logic* de Richard Whatley, de 1826, llama «un término singular [que] representa a un individuo, como "César", o "el Támesis"») antes de pasar al registro de lo universal, o al menos a lo general genérico, o a lo que el manual de Whatley llama «Términos-comunes […], lo que puede representar a cualquiera de un número indefinido de individuos, que se llaman sus *significados*; es decir, pueden aplicarse a cualquiera de ellos, al comprenderlos en su *significado único*; como "hombre", "río", "grande"»[116]. «¡Ah, Bartleby! ¡Ah humanidad!»: término singular, «Bartleby», término común, «humanidad». La historia se mueve desde un predicado de existencia único o singular, como en «*I am*», a una clase o término común, ya sea «un hombre» o la «humanidad», transitando a través de varias formas aparentemente complementarias de afirmar la identidad (formas que incluirían: por negación, incluyendo el célebre doble negativo en el que el narrador se expresa a sí mismo; afirmaciones doblemente negadas que se convierten, o parecen convertirse, en afirmaciones que no afirman; simples predicaciones; actos de habla performativos como mandatos, que establecen un sujeto, un objeto y su relación; y luego las «preferencias», que resultan ser algo distinto que actos de habla que establecen posiciones o identidades que refieren al sujeto).

El término general, cuando llega por fin, cuando llega no en la forma de «hombre» sino de «humanidad», solo entra en escena cuando el predicado de existencia singular, el «es» copulativo, ha salido de la historia. Desde la sobreproducción de operadores lógicos que caracteriza las primeras líneas del narrador hasta la eliminación ascética de la cópula: «*Ah, Bartleby! Ah, humanity!*». Bartleby ha pasado de la historia; también lo ha hecho el «es»

---

[116] Richard Whately, *Elements of Logic: New Edition* (Nueva York: Sheldon, 1871), pp. 67-68.

copulativo que vincula su nombre, como un ejemplo singular, al término general: Bartleby (no) es humanidad. Lo que la ficción logra, sospechamos, es transferir la simple afirmación «es» a nuestra imaginación: es el lector, frente a la parataxis muda de la última exclamación del narrador, quien suministra el yugo, el vínculo del escribiente-cualquiera al humano universal. «*Ah Bartleby! Ah humanity!*», exclama el narrador, y al principio no sabemos si el narrador de Melville está afirmando la identidad del nombre particular «Bartleby» y el término general «humanidad», o si los está contrastando; o si está estableciendo su equivalencia con respecto a un índice de valor distinto (Bartleby, como todo ser humano, es mortal); ni cuál es, de hecho, la forma lógica que subyace a esa exclamación. «Es», la afirmación básica de la existencia, ha pasado *de* la historia, como lo hizo el propio Bartleby, *a* nuestra imaginación. (Whately: «La *cópula* [...] indica el acto del Juicio, ya que por este acto se afirma o se niega el Predicado del Sujeto»[117]). Una cópula elidida, omisa o silenciada se cierne, espectral, en la exclamación del narrador, y es resucitada o expresada en nuestra imaginación, que nos confesará, en silencio, que sí, en efecto, que «Bartleby» *es* (un sustituto de) «la humanidad». Como lo es el narrador, quien testimonia de su pasión, como lo somos nosotros, que leemos este cuento de Wall Street. Sí, decimos, asintiendo silenciosamente, copiando silentes la afirmación implícita del narrador. Sí: la muerte, concebida como silencio, el silencio de la tumba y de *the Tombs*, deviene el dispositivo que transforma una identidad particular, la identidad de cualquier-escribiente y también la identidad de cualquier-narrador, en sustituto para la humanidad.

Por supuesto, los movimientos que acabo de trazar, la producción del silencio como la mercancía-índice y la producción de universales lógicos derivados de enunciados indexales en primera persona, no siempre proceden de forma coordinada o puntual[118]. Pero permítanme reafirmar este esquema

---

[117] Ibid., p. 64.

[118] Para un análisis de cómo la historia tiende a diferir [*disaggregate*] en sí misma ver Kevin McLoughlin, «Transatlantic Connections: "Paper Language" in Melville», en su *Paperwork: Fiction and Mass Mediacy in the Paper Age* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005): «El "lenguaje del papel" de Bartleby marca el punto en el que el medio literario del cuento de Melville se expone a un medio masivo que no puede ser integrado en un movimiento literario nacional conceptualizado en términos de una autoconciencia reflexiva. Esta exposición se dramatiza en el cuento a nivel del sujeto individual por el encuentro del narrador con Bartleby –o, más precisamente– con la fuerza desintegradora que apoya Bartleby y que los dependientes y a su vez el propio narrador vienen a apoyar involuntariamente, como lo descubren cuando muestran la impresión que la fórmula desarticuladora les ha causado. La impresión es desarticuladora, puesto que se desintegra gramaticalmente y sintácticamente –no es una unidad lingüística autoconsistente– y desintegra la autoconsistencia de su soporte –en este caso, la subjetividad autoconsciente y autocontenida de sujetos supuestamente individuales» (p. 76).

arquitectónico, antes de sugerir sus límites y pasar a la alternativa que ofrece Melville: a la *necrofilología*.

Digamos, por ahora, que «*Bartleby*», la «*Story of Wall Street*» se preocupa no solo de mostrar a sus lectores los costos de desplazar una identidad singular por el término abstracto y general, sino también de establecer y determinar los límites morales, conceptuales y estéticos de lo que he llamado capitalismo financiero y cognitivo –formas de capitalismo estructuradas por las contradicciones mesiánicas de la equivalencia general–. Melville logra esta descripción-crítica de las poéticas del capital financiero al describir un tipo diferente de poética, una poética relacionada con el sonido. Estoy pensando, por supuesto, en el ajetreo del espacio urbano y de Wall Street en particular, y por otro lado en el silencio de *the Tombs* a las que se entrega Bartleby al final de «*Bartleby, the Scrivener*». Entre el ruido de Wall Street y todo lo que ello implica, y el silencio de la deuda pura y la pura muerte, que *the Tombs* parecen simbolizar, se encuentra la figura auditiva que más le interesa a Melville, y donde ubica la definición más minuciosa de la necrofilología: la figura del rumor.

Permítanme volver a Bartleby. Nuestro narrador ha intentado expulsar al obcecado escribiente de las oficinas porque Bartleby no solo ha dejado de escribir, sino que ha empezado a asustar a los clientes. Desesperado ante la extraña y extrañamente efectiva forma de resistencia pasiva de Bartleby, el narrador sale de la oficina debatiendo consigo mismo:

> After breakfast, I walked down town, arguing the probabilities *pro* and *con*. One moment I thought it would prove a miserable failure, and Bartleby would be found all alive at my office as usual; the next moment it seemed certain that I should find his chair empty. And so I kept veering about. At the corner of Broadway and Canal-street, I saw quite an excited group of people standing in earnest conversation.
> «I'll take odds he doesn't,» said a voice as I passed».
> «Doesn't go?– done!» said I, «put up your money».
> I was instinctively putting my hand in my pocket to produce my own, when I remembered that this was an election day. The words I had overheard bore no reference to Bartleby but to the success or nonsuccess of some candidate for the mayoralty. In my intent frame of mind, I had, as it were, imagined that all Broadway shared in my excitement, and were debating the same question with me. I passed on, very thankful that the uproar of the street screened my momentary absent-mindedness (23).

Esta, en clave cómica, es una maravillosa descripción de la forma en que la mente puede estar excesivamente presente e «intencionada» y, a la vez, de cierta manera ausente («absent-mindedness»): esta doble condición, para el narrador de Melville, constituye la *imaginación*, suministrando una identidad colectiva imaginaria («*all* Broadway… debating… with me») y un espacio económico colectivo imaginario, el espacio de la apuesta. Anticipa la forma en que la cuestión se aborda en las últimas líneas del relato, si las he interpretado correctamente, si de hecho sirven para traducir al lector la carga de imaginar una cópula que vincula identidades singulares con colectivas, de traducir nociones de valor particular en equivalentes generales abstractos. Allí, al final, un «rumor», y no el «bullicio de la calle», despierta la imaginación especulativa del narrador, y al parecer también la de sus lectores. Agregamos otra determinación arquitectónica al cúmulo que ya hemos notado, no solo el movimiento *desde* el «bullicio» y el ruido *al* silencio de la tumba y de *Tombs*, *desde* el nombre propio *al* nombre común, *desde* un valor particular *a* una equivalencia general, sino también el movimiento *desde* una invitación a la imaginación en clave cómica, *a* una invitación en clave trágica. El argumento de que Bartleby, traducido, deviene una figura, una metonimia, para «humanidad» se sostiene en el «rumor» que el narrador ofrece en la conclusión –el «rumor» sobre la ocupación de Bartleby como empleado en la llamada Oficina de Cartas Muertas–. Pero el argumento ya se rumorea en la calle, en la esquina de Broadway y la calle Canal, cuando nuestro narrador traduce demasiado rápido lo que oye decir casualmente a una voz cualquiera, en preocupación suya e internas, como si cada voz en Broadway hiciera eco de sus pensamientos, y cada «persona» que pasa fuese, potencialmente, Bartleby. Aquí pues, en la esquina de Broadway con Canal, el cuento reduce «persona» a «voz» para anticipar el cierre de la historia, que repite la subsunción de una voz singular en el concepto clamorosamente general de «humanidad».

Pero quizás esto sea demasiado maravilloso; quizás la prosa de nuestro narrador sea demasiado buena; quizás ni una imaginación cómica, ni una imaginación trágica lograrán traducir por completo y, por tanto, «filtrar» [«*screening*»] aquello en el «pensamiento» [«*mind*»] que es, a la vez, excesivamente presente y bastante ausente, cuando, pensando, buscamos seguir la dinámica de la historia. Así pues, para suplir la figura alternativa que Melville nos bosqueja, permítanme ahora encaminar mi argumento a través de la traducción y tomar un lenguaje diferente al de Melville, un momento diferente y un conjunto diferente de preocupaciones.

Ahora es 1944. La guerra europea llega a su desastroso final. Jorge Luis Borges publica su traducción de la historia de Melville, «Bartleby, el escribiente», con un breve prefacio, principalmente biográfico, que también trata a *Moby Dick*, y que tiene el principal mérito crítico de vincular a «Bartleby» con *El proceso* de Kafka. Dice Borges: «[…] en esas inolvidables páginas [de Kafka] lo increíble está en el proceder de los personajes más que en los hechos. Así, en *El proceso* –continúa Borges– el protagonista es juzgado y ejecutado por un tribunal que carece de toda autoridad y cuyo rigor él acepta sin la menor protesta. Melville, más de medio siglo antes, elabora el extraño caso de Bartleby, que no solo obra de una manera contraria a toda lógica, sino que obliga a los demás a ser sus cómplices»[119]. Este no es, quizás, el mejor análisis de «Bartleby», pero tiene algunas características sugerentes: entre otros, el énfasis que Borges pondrá en la ilogicidad de las acciones del personaje, así como la apelación a lo «increíble».

Cuando Borges sigue al narrador de Melville hasta la esquina de Canal y Broadway, suceden varias cosas curiosas. Así es como Borges traduce las líneas que acabo de citar en inglés:

> Después del almuerzo me fui al centro, discutiendo las probabilidades *pro* y *contra*. A ratos pensaba que sería un fracaso miserable y que encontraría a Bartleby en mi oficina como de costumbre; y enseguida tenía la seguridad de encontrar su silla vacía. Y así seguí titubeando. En la esquina de Broadway y la calle del Canal vi a un grupo de gente muy excitada, conversando seriamente.
> –Apuesto a que… –oí decir al pasar.
> –¿A que no se va?, ¡ya está! –dije–: ponga su dinero.
> Instintivamente metí la mano en el bolsillo, para vaciar el mío, cuando me acordé que era día de elecciones. Las palabras que había oído no tenían nada que ver con Bartleby, sino con el éxito o fracaso de algún candidato para intendente. En mi obsesión, yo había imaginado que todo Broadway compartía mi excitación y discutía el mismo problema. Seguí, agradecido al bullicio de la calle, que protegía mi distracción[120].

La traducción de Borges no es del todo exacta, aunque lo que podrían parecer inmediatamente errores resultan ser un ejemplo de diferencia idiomática; por ejemplo, la sustitución de la palabra que el español castellano usa para «*lunch*», «almuerzo», por el «*breakfast*» de Melville, o la (de nuevo

---

[119] Herman Melville, *Bartleby, el escribiente*. Prólogo y traducción de Jorge Luis Borges (Buenos Aires: Emecé/Cuadernos de la Quimera, 1944).

[120] Ibid., pp. 57-58.

para el hablante de español castellano) traducción igualmente desconcertante de «*mayor*» como «intendente», cuando la palabra «alcalde» está a mano y es de uso corriente. Pero el español de Borges es argentino y no castellano; nos ofrece palabras acopladas, *intendente*, *alcalde* y *desayuno*, *almuerzo*, en las que el rumor de las lenguas suena confusamente –el latín, el árabe, incluso el quimérico «almuerzo» compuesto de ambas lenguas: la partícula árabe «*al-*» y el latín «*morsus*», una mordida–. Y por supuesto que es inesperado, hasta chocante, oír el clamor de idiomas justo ahí donde se está apelando a un protagonista silencioso («*Are you looking for the silent man?*» [«¿Está buscando al hombre callado?» (trad. Borges)], pregunta uno de los carceleros [*Tombs' turnkeys*] hacia el final de la historia, pero la palabra «silencioso» persigue al escribiente desde la apertura de la historia). Pero esta incongruencia chocante, ¿de qué podría ser un síntoma?

La traducción de Borges difiere de forma crítica del texto de Melville en tres aspectos. Cada uno se relaciona con la meditación que lleva a cabo el cuento sobre los costos de la traducción, en los ámbitos que hemos estado tocando: lógico, filológico, caracterológico, económico. Y, por supuesto, el político. La traducción del nombre propio en un término general cuenta, también, la historia de la politización de las identidades singulares.

Recordemos. Nuestro «titubeante» [«*veering*»] narrador, desconcertado, ve a un grupo de personas muy excitadas, y cuando pasa por delante de ellos oye decir «*"I'll take odds he doesn't", said a voice*». El narrador de Borges, sin embargo, no escucha una «voz». El «–Apuesto a que… –oí decir al pasar. –¿A que no se va?, ¡ya está! –dije», de Borges, vierte el «*a voice*» de Melville en «oí decir al pasar», «*I heard say in passing*». La diferencia es mínima pero no trivial: para el narrador de Melville, la presión del pensamiento y la incierta imaginación, que planea entre lo presente y lo ausente, la atención y el descuido, convierten a la «gente» en «voces». Es convencional no solo en inglés y en español, sino también en otras tradiciones, la sustitución metonímica de la voz por la persona que articula una frase por medio de esta. Es, de hecho, una sustitución fundamental para un concepto de la política participativa que la escena quiere representar: la discusión cívica de los candidatos a cargos electos, llevada a cabo por «personas» cuyos intereses se manifiestan en voz y voto: *vox populi*, dice la antigua la frase, *vox Dei*[121]. Pero en el contexto de

[121] El principio *vox populi*, *vox Dei* no es indiscutible. *On Civil Liberty and Self-Government* de Francis Lieber, publicado en Londres el mismo año en que Melville publicó «Bartleby» en «Putnam's Monthly», en Nueva York, cierra un capítulo muy crítico del principio con estas palabras: «Cualquiera

la historia, esta sustitución de voz por persona tiene una forma peculiar. Recordamos que el ajetreo de Wall Street tiene el efecto de quitarle a Bartleby la voz. En *the Tombs*, en la cárcel, Bartleby se convierte en «*the silent man*»; allí, la «voz» que le otorga su silencio, el registro simbólico en el que se articula, aparentemente es «proferida» en el registro no de la política, participativa o no, sino de la alegoría religiosa. Pero *aquí*, en la esquina de Canal y Broadway, las cosas son diferentes. Aquí, el inglés de Melville cuenta una historia sobre el contexto social, explícitamente *político*, en el que una figura singular (Bartleby, o un candidato a la alcaldía) se convierte en la ocasión de una transacción colectiva: una apuesta, un voto, la llamada de una voz, una imagen producida y mantenida colectivamente. El hecho de que esta traducción social de la preferencia expresada por una voz en su condición abstracta o su equivalente general implique la muerte de un escribiente singular habla del género clásicamente trágico al que la historia parece pertenecer. Y la traducción de Borges, quizás porque es demasiado «intencionada» o demasiado «distraída», deja a un lado la «voz» de Melville y, así, protege a sus lectores de la traducción del dominio político en tragedia que lleva a cabo la prosa de Melville.

O así parece. Las cosas, sin embargo, no son tan simples. Observemos lo segundo que nos muestra la traducción de Borges, al interpretar mal lo que dice el narrador de Melville.

Estamos de vuelta en la calle. Nuestro «titubeante» narrador decide aceptar una apuesta cuyo objeto malinterpretó –y se da cuenta de su error [*mistake*] cuando se mete la mano en el bolsillo para sacar la apuesta–. Desconcertado, él «*passe[s] on, very thankful that the uproar of the street screened [his] momentary absent-mindedness*». Estamos acostumbrados a los biombos y a las pantallas [*screens*] en «*Bartleby, the Scrivener*». Un biombo separa a

que sea la significacion que en otras esferas quieran los hombres dar a la máxima *vox populi vox Dei*, o sea que se aplique al largo tenor de la historia de un pueblo, en la política activa o en el campo de la libertad práctica, ella implicao levedad política, que es uno de los más acres corrosivos de la libertad, o es además una herejía política, tanto como lo sería *vox regis vox Dei*. Si se trata de expresar la idea que el pueblo no puede hacer mal, es una mentira tan perjudicial como la máxima El Rey no puede hacer mal, si realmente hubiera esta de tomarse a la letra […] La individualidad queda destruida, el carácter varonil degenera, y se pierde el efecto saludable de los partidos. El que se aferra a sus convicciones es estigmatizado como antinacional y enemigo del pueblo. Entonces surge un hombre de popularidad personal: arruina la institución; se lleva todo por delante; empero recibe la aclamación popular, y siendo la voz de Dios, se reputa igualmente antinacional y antipatriótico oponerse a él» (Francis Lieber, *La libertad civil y el gobierno propio*., tomo II. Trad. Florentino González (París: Librería de Rosa y Bouret, 1872), pp. 111-112.

nuestro narrador de su empleado, que se sienta detrás de él, pálido, escribiendo o no, dependiendo de si estamos al comienzo o al final de la historia. El biombo se convierte, en cierta medida, en el objeto *de* Bartleby; se torna su sustituto, cuando el narrador se vuelve hacia el biombo para dirigirle las palabras destinadas al pálido escribiente que se esconde detrás de él. El bullicio de la calle no solo oculta [*screens*] el error de nuestro narrador, al confundir el objeto de la apuesta de las voces con el clamor de los pensamientos dentro de su cabeza: este bullicio lo emplaza, como Bartleby, detrás de una pantalla o de un biombo. La topología es elegante y está sutilmente esbozada: la mano del narrador, detenida en el bolsillo; el objeto de pensamiento del narrador, detenido en su exteriorización, detenido antes de devenir objeto del público, antes de convertirse incluso en apuesta cívica. El narrador, identificado con el escribiente que se movía desde detrás de la pantalla que proyecta hacia fuera, en la calle, la imaginación del narrador, ahora se mueve de regreso para volver a sumirse en la interioridad de su propia imaginación. La pantalla que se erigía entre el pensamiento y su objeto desaparece; el pensamiento se piensa a sí mismo dentro de sí mismo; la «distracción» [«*absent-mindedness*»] del narrador deviene algo más, es, simultáneamente, el espacio de la presencia del pensamiento a sí mismo, sin pantalla, inmediato.

Sin embargo, esto no es lo que Borges oye, o en todo caso no es lo que su español nos ofrece, como proyectado sobre una pantalla. Donde el narrador de Melville «*passe[s] on, very thankful that the uproar of the street screened [his] momentary absent-mindedness*», el narrador de Borges dice: «Seguí, agradecido al bullicio de la calle, que protegía mi distracción». El español no puede hacer de la palabra «*screen*», *biombo*, un verbo, «*to screen*» –el español no tiene ni *biombar* ni *pantallar*–, así que Borges elige en su lugar una de las posibles funciones de la pantalla, y la sustituye en lugar de la pantalla misma: el narrador agradece que el alboroto proteja, *protects*, su distracción o *absent-mindednes*. Se trata, en efecto, de un muy buen compromiso, en la medida en que permite a Borges poner ante su lector una importante ambigüedad que parece tomar el lugar de [*to stand in for*] la exigente topología de Melville, que ofrece un espacio simultáneamente interno y externo, una mente y una imaginación tan ausentes y como excesivamente presentes, y una pantalla entre el pensamiento y el objeto que es a la vez infranqueable y ausente. «Proteger mi distracción» en este caso puede significar que la «*absent-mindedness*» del narrador, su distracción, está protegida de ser descubierta por otros, que está oculta detrás de una pantalla, como un vergonzoso secreto; y puede significar

que su «*absent-mindedness*», su distracción, está preservada y protegida, como si la «*absent-mindedness*» fuese el núcleo del ser del narrador, el genuino y definitivo, pero efímero y vulnerable, corazón de su subjetividad. «*Absent-mindedness*», la distracción, se puede ocultar [*screened*] de la vista por vergüenza, o ser protegida [*protected*] por preocupación. El registro epistemológico sobre el que opera la compleja topología de Melville ha sido sustituido por uno afectivo. Ya no es el conocimiento, el conocimiento de la mente, de sus objetos y de sí misma, lo que está en juego, sino el amor: el amor-propio, la proyección-ocultamiento [*screening*] narcisista del ego-ideal. Filantropía. Filología.

Finalmente, y quizás lo más revelador, algo que la traducción de Borges logra sacar de detrás de la pantalla del amor propio del narrador. Escribe Melville:

> After breakfast, I walked downtown, arguing the probabilities pro and con. One moment I thought it would prove a miserable failure, and Bartleby would be found all alive at my office as usual; the next moment it seemed certain that I should find his chair empty. And so I kept veering about. At the corner of Broadway and Canal Street, I saw quite an excited group of people standing in earnest conversation.
> «I'll take odds he doesn't», said a voice as I passed.
> «Doesn't go?– done!» said I, «put up your money» (23).

Cuando Borges traduce este mínimo intercambio de exclamaciones –la voz dice: «*I'll take odds he doesn't*» y nuestro narrador responde «*"Doesn't go?– done!", said I, "put up your money"*», Borges escribe: «En la esquina de Broadway y la calle del Canal vi a un grupo de gente muy excitada, conversando seriamente. –Apuesto a que… –oí decir al pasar. –¿A que no se va?, ¡ya está! –dije–: ponga su dinero». Ahora la diferencia es notable: La apuesta de la voz que escucha el narrador de Melville es negativa, y al narrador le queda proporcionar el objeto –el «ir» del escribiente–. Pero la voz de Borges dice mucho menos: su traducción sustrae lo negativo, y deja simplemente la mera *apuesta*, desnuda: «Apuesto a que…», «*I bet that…*». Aquí, Borges ha escuchado algo que el narrador de Melville no ha entendido del todo, no aquí, no aún. Pues el ajetreo, el «bullicio», la confusión auditiva de Wall Street que nuestro narrador evoca el día de las elecciones también es el ajetreo, el entorno auditivo, de lo que deberíamos llamar el capitalismo financiero temprano, un entorno en el que la información circula no solo como articulaciones sancionadas, legitimadas, verificables y *aseguradas*, sino también bajo la forma de la

promesa, el consejo, el envite, el secreto, el rumor, todo aquello que afecta a los tipos de apuestas controladas que llamamos mercado de valores; la primera circulación se concreta en los tipos de «*bonds, and mortgages, and title deeds*» [«hipotecas…, títulos de renta y acciones» (trad. Borges)] en los que se especializa nuestro narrador, la segunda en compromisos arriesgados, especulativos y expuestos. El rumor –la voz desasida del sujeto del enunciado– transmite ese suplemento a la estructura formal de la información que se entrega: es el gran temor y el gran recurso del capitalismo financiero[122].

(Recuérdese la columna de Marx sobre «The Charter of the East India Company», publicada en el *New-York Daily Tribune* en junio de 1853, apenas unos meses antes de que apareciera «Bartleby»: «La Carta de la Compañía



Figura 8. Edward Williams Clay, «The Times Panic». Impreso y publicado por H. R. Robinson, 52 Courtlandt Street, Nueva York, julio de 1837. Litografía sobre papel tejido, 32.7 x 48,4 cm.

[122] Sobre el rumor, el pánico y los mercados consúltese David Zimmerman, *Panic!: Markets, Crises, and Crowds in American Fiction* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.) El enfoque de Zimmerman es un poco más tardío que el mío. Así es como describe la lógica de los mercados: «El mercado de valores está constituido y sostenido por [...] actos de lectura. El mercado está compuesto por lectores que son intensamente conscientes de que otros inversores están leyendo el mismo material al mismo tiempo y que sus interpretaciones y predicciones colectivas tendrán un efecto en el mercado. Debido a que las fluctuaciones de los precios, especialmente cuando el mercado es más volátil e impredecible, están ligadas a interpretaciones colectivas, los inversores reaccionan a "lo que creen que será el efecto probable de los hechos o rumores en las mentes de otros comerciantes}, como dijo un temprano psicólogo del mercado» (p. 25).

de las Indias Orientales expira en 1854. Lord John Russell ha notificado en la Cámara de los Comunes que el Gobierno será habilitado para declarar, a través de Sir Charles Wood, sus puntos de vista respecto al futuro Gobierno de la India, el 3 de junio. Algunos documentos ministeriales dan alguna pista, en apoyo del *ya acreditado rumor público*, de que la Coalición ha encontrado la forma de reducir incluso esta colosal cuestión india a dimensiones casi liliputienses»[123]. O considérese esta noticia acerca de «La firma Marshall & Self, más conocida vulgarmente como "Original-Butter-Cake Dick's"», que circuló el 1 de noviembre de 1854 en el *New York Daily Times* bajo el título «Another Painful Rumor –Wall Street Again Alarmed» [«Otro penoso rumor: Wall Street otra vez alarmado»]. Me remito a esta noticia por su valor *general*, ejemplar: no es precisamente un caso o expresión singular. Mi argumento sobre términos singulares y los términos generales, de clase, es también un argumento sobre la historiografía. El columnista del *Daily Times* informa que

> Circulando ayer en Wall Street, hubo otro de esos desagradables, y de hecho dolorosos, rumores que últimamente han dejado perplejo al interés monetario del país […] A pesar de las apariencias, que anoche fueron calculadas para excitar los peores temores, confiamos en que se demuestre que el rumor tuvo, si es que tuvo, al menos un fundamento temporal. Y aun así, la confianza es el terreno más pobre para la esperanza en los asuntos del mercado. De hecho, se afirma que la confianza, indiscriminada y en exceso, fue una de las principales causas de la suspensión de la Cámara que en esta crónica narramos con profundo dolor.

Una versión graciosa de los «fundamentos» de los asuntos del mercado en Wall Street: la dialéctica del *rumor* y la *confianza*, de la excitación sin licencia y el comercio salvaje, por un lado, y, por otro, la «confianza», la creencia y el crédito. Sin garantía y sin crédito, el *rumor* no está garantizado por ningún nombre autorizado y creíble que esté detrás de la voz salvaje; la *confianza*, la confianza excesiva, no garantizada por ninguna garantía subsidiaria, solo se hace tolerable, predecible, útil para la maquinaria de Wall Street mediante los instrumentos formales y formalizantes a disposición de un «hombre eminentemente *seguro*» como el narrador de Melville: «bonos, hipotecas y títulos de renta»).

---

[123] Publicado por primera vez en el *New-York Daily Tribune*, el 9 de junio de 1853; reimpreso en el *New-York Semi-Weekly Tribune*, el 10 de junio de 1853. Las cursivas son mías. Recogido en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works: 1853-1854*, vol. 12. Nueva York: International Publishers, 1979, p. 103.

El rumor «desconcierta» a Wall Street porque añade o resta valor misteriosamente a la materia que se comercializa allí, mercancías, instituciones, lo que haya, y esta perplejidad producirá oficinas e instituciones compensatorias y formalizadoras, profesiones y vocaciones [«*avocations*»] (el juego de palabras del narrador con «advocate», abogado, y *avocation,* profesión o inclinación, es de admirar), así como sinecuras como los «*good old offices…of a Master of Chancery*» [«aquel viejo cargo de Procurador Síndico General» (trad. Borges)] que sirve para regular esa misteriosa inestabilidad, entre otras cosas. Sin embargo, el rumor *también* «desconcierta» a la calle mucho más profundamente y es, justo aquí, a esto a lo que acude la traducción de Borges, antes de que el narrador de habla inglesa de Melville escuche, en el bullicio de la calle, el sonido de lo que está en juego, como si el traductor leyera al revés, desde la conclusión de la historia, con el beneficio del fin ante él. La afirmación, en el español de Borges, ahora es más fuerte: el rumor no puede, sobre bases formales firmes, distinguirse realmente de las declaraciones de hecho, de las declaraciones firmadas que remiten a una autoridad legítima y sancionada. Los esfuerzos realizados por la «*confianza*», por fideicomisarios, defensores, abogados que persiguen actividades, y otros para dominar, o formalizar, regular, hacer predecible, o desarmar los caprichos introducidos en el sistema-valor del capital por medio del rumor, no son dignos de confianza, o no más de lo que podría ser un rumor. «A pesar de las apariencias», dice el artículo del *Daily News* que acabo de citar antes, «confiamos en que se demuestre que el rumor tuvo, si es que tuvo, al menos un fundamento temporal. Y aun así, la confianza es el peor terreno para la esperanza en los asuntos del mercado». Y es esta infundada confianza, del dispositivo y la lógica destinados a regular las contingencias del rumor, lo que, en la esquina de Broadway y Canal, la traducción de Borges oye y repite para sus lectores. Su frase «Apuesto a que…», despojada (como es habitual en español) del pronombre sujeto pero también del predicado, del contenido de la apuesta (una elisión no más común en español que en inglés), se beneficia y define, temblorosamente, la sintaxis indefinida del rumor. Este tipo de rumor, el rumor que la traducción de Borges (pero *todavía no* el narrador, en inglés, de Melville) oye en la esquina de la calle, es más que «desconcertante» para la emergente lógica del capitalismo cognitivo y financiero. En español, la imaginación de nuestro narrador es solicitada por un acaecimiento sin objeto, sin sujeto –una sobre-escucha, un acontecimiento que parece surgir acéfalo–. Agregamos, en nuestra imaginación y de acuerdo con la lógica de la mente «intencionada» y «ausente», tanto

el sujeto (el sujeto de la apuesta, de la propina; la identidad de la persona en posesión de la información que proporciona el rumor, pero también la subjetividad mía, la suya, o nuestra propia capacidad para actuar tanto como para agregar, suponer, predicar o imaginar algo en primer lugar) como el objeto (cualquiera que sea el objeto de nuestra afirmación, o que mantenga nuestra imaginación en vilo: nosotros mismos, nuestra mente, proyectada a ti y a mí, una pantalla ante nosotros). Lo que nos pareció la carga de la imaginación –la tarea de producir, en compensación por el silenciamiento del propio Bartleby, la cópula que permite a la historia traducir su sacrificio singular en la condición general de la humanidad–, ahora cambia. En las paradójicas alas del rumor, la traducción imaginaria de la equivalencia general fracasa fatalmente, con una fatalidad que ya no podemos convertir o traducir en un atributo general que reine sobre la clase a la que pertenecemos.

Este es, pues, el rumor sobre el cual «*Bartleby, the Scrivener*» se cierra, y que suena en el oído de Borges mientras traduce la escena que el narrador de Melville, aún atrapado en la diégesis de su historia, aún confiando en el camino que, paso a paso, toma en Broadway y en su narrativa, aún no ha aprendido a escuchar[124]. El narrador de Melville ha cerrado los ojos, ya ciegos, ya vacíos, muertos, de su antiguo empleado. Ha pasado algún tiempo; en estos pocos meses, el narrador de Melville por fin ha escuchado lo que la traducción de Borges dice un siglo después de que la historia fuera publicada. El narrador de Melville nos dice lo siguiente:

> Yet here I hardly know whether I should divulge one little item of rumor which came to my ear a few months after the scrivener's decease. Upon what basis it rested, I could never ascertain, and hence how true it is I cannot now tell. But, inasmuch as this vague report has not been without a certain suggestive interest to me, however sad, it may prove the same with some others, and so I will briefly mention it. The report was this: that Bartleby had been a subordinate clerk in the Dead Letter Office at Washington, from which he had been suddenly removed by a change in the administration. When I think over this rumor, I cannot adequately express the emotions which seize me[125].

---

[124] Para algunos informes de las posibles fuentes de la *Dead Letter Office* de Melville ver Dan McCall, «The Reliable Narrator», en su *The Silence of Bartleby* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989, reimpreso en Herman Melville, *Melville's Short Novels*, ed. Dan McCall (Nueva York: Norton, 2002), pp. 277-278.

[125] La frase, como la cito, «*When I think over this rumor, I cannot adequately express the emotions which seize me*» [«Cuando pienso en este rumor, no puedo expresar adecuadamente las emociones que se apoderan de mí»], y como aparece en la edición de McCall, viene de la versión que Melville publicó en Putnam's en diciembre de 1853. La versión que Melville revisó e imprimió en *The Piazza Tales* dice:

Dead letters! does it not sound like dead men? Conceive a man by nature and misfortune prone to a pallid hopelessness, can any business seem more fitted to heighten it than that of continually handling these dead letters, and assorting them for the flames? For by the cartload they are annually burned. Sometimes from out the folded paper the pale clerk takes a ring:– the finger it was meant for, perhaps, moulders in the grave; a bank note sent in swiftest charity:– he whom it would relieve, nor eats nor hungers any more; pardon for those who died despairing; hope for those who died unhoping; good tidings for those who died stifled by unrelieved calamities. On errands of life, these letters speed to death. Ah Bartleby! Ah humanity! (34).

(No sé si debo divulgar un pequeño rumor que llegó a mis oídos, meses después del fallecimiento del amanuense. No puedo afirmar su fundamento; ni puedo decir qué verdad tenía. Pero como este vago rumor no ha carecido de interés para mí, aunque es triste, puede también interesar a otros. El rumor es este: Bartleby había sido un empleado subalterno en la Oficina de Cartas Muertas de Washington, del que fue bruscamente despedido por un cambio en la administración. Cuando pienso en este rumor, apenas puedo expresar la emoción que me embargó. ¡Cartas muertas!, ¿no se parece a hombres muertos? Concebid un hombre por naturaleza y por desdicha propenso a una pálida desesperanza. ¿Qué ejercicio puede aumentar esa desesperanza como el de manejar continuamente esas cartas muertas y clasificarlas para las llamas? Pues a carradas las queman todos los años. A veces, el pálido funcionario saca de los dobleces del papel un anillo –el dedo que iba destinado tal vez ya se corrompe en la tumba–; un billete de banco remitido en urgente caridad a quien ya no come, ni puede ya sentir hambre; perdón para quienes murieron desesperados; esperanza para los que murieron sin esperanza, buenas noticias para quienes murieron sofocados por insoportables calamidades. Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte).
¡Oh Bartleby! ¡Oh humanidad!» (trad. Borges).

Las líneas finales –en inglés– de nuestro narrador construyen, por fin, la relación sistemática entre los temas del rumor, de la contingencia y el problema sintáctico y económico de la *indexación*. Este último problema nos ha acompañado silenciosamente a lo largo de nuestra lectura de «*Bartleby, the Scrivener*»: ¿cómo juzgamos el valor de lo «singular»? ¿Cómo entendemos lo que significa algo «singular»? (En la segunda línea, todo parece depender de la expresión reticente si no directamente contradictoria del narrador: «[...] *an interesting and somewhat singular set of men*» [«un gremio interesante y hasta singular» (trad. Borges); mejor sería «y hasta algo singular»]. ¿No es

«*When I think over this rumor, hardly can I express the emotions which seize me*» [«Cuando pienso en este rumor, difícilmente puedo expresar las emociones que se apoderan de mí»] (p. 107).

categórico el término «singular»? Borges amaga, marra: «hasta singular» se escapa de la trampa conceptual que nos tiende, en inglés, el narrador de Melville. ¿Puede algo, algún «*set of men*», «conjunto de hombres», ser «*somewhat* singular», «*algo* singular», de la misma manera que lo es una mano, pongamos, la del narrador, «nerviosamente extendida» con la copia de un documento presentado para que Bartleby lo revise? ¿Contra qué se mide ese «algo singular» del narrador? ¿Cómo lo comparamos, y con qué? ¿Qué clase de «conjunto» *es* «algo singular»? ¿Es un conjunto «algo singular» el conjunto de individuos que son ellos mismos «algo singular», es decir, solo «algo» individuos? El retorno de Melville a la cuestión de la indexación al final de la historia se da, como se ha comentado a menudo, en la exquisita ambivalencia de la expresión «*these letters*» [«*estas cartas*»], por medio de la cual el narrador de Melville indica no solo las cartas [*letters*] clasificadas por los empleados en la Oficina de Cartas Muertas, sino también las que componen su historia, «estas cartas» [*letters*] de «*Bartleby, the Scrivener*», o en todo caso las cartas ofrecidas en el rumor, por el rumor, como el rumor que cierra la historia. Esto es bien conocido. Es difícil no verlo, singularmente difícil no verlo. Por medio de la metonimia que une el inglés «*letters*», epístolas, cartas, a los grafemas, las letras [*letters*], de su historia, nuestro narrador (inglés) convierte el «fundamento temporal» del rumor en una base tan sólida como la palabra singular «*letter*», que se encuentra en el punto de intersección, en la esquina urbana, de ambos registros (Canal, Broadway…): el ámbito interno, diegético, de la *Dead Letter Office* y el extradiegético y autorreferencial en el que las cartas-letras del cuento «*Bartleby, the Scrivener*» son el objeto de la indicación del relato. En *este* rumor sí podemos confiar, ya que «estas letras» se acercan, veloces (son lo que estamos leyendo), tanto al lector, a nosotros, y a la obra (son los elementos, las partículas elementales, atómicas diríamos, de la obra). Sobre este punto mínimo, pero definitivo, de sutura, se pueden construir economías; se logran traducciones cumplidas; se pueden establecer comunidades imaginadas –comunidades construidas sobre la *confianza* en los «fundamentos temporales» del *rumor*–. Sobre este punto mínimo de capitonado se alzan términos universales que sirven de sutura a otros niveles: como «humanidad», o incluso como «singularidad». Se establecen comunidades (incluyendo el tipo de comunidades que llamamos «mercados») que emergen y persisten a condición de que el modo de su actualización, así como sus valores-índice constitutivos, sean contingentes, precarios; comunidades que poseen las propiedades definitivas de sus miembros y son, por tanto, partes

o elementos o miembros de sí mismos: como «conjuntos algo singulares» compuestos de elementos «algo singulares».

Pero confiamos ciegamente. Pues ¿cómo podríamos determinar en qué registro leer las últimas líneas de «*Bartleby, the Scrivener*»? ¿De acuerdo con qué índice; uno en el que el deíctico «*estas*» pliega las palabras del narrador sobre sí mismas, y nos invita a oír en el «rumor» de sus palabras, o en toda la historia, la carrera de las cartas-letras muertas que se apresuran «hacia la muerte»? ¿No será que la última frase de nuestro narrador (inglés) funciona a modo de contraste, para distinguir entre «estas cartas» que estás leyendo y «estas otras cartas», las que se sepultan en la Oficina de Cartas Muertas, las que podemos enterrar, sin abrir, en la tumba del rumor mismo? ¿Está diciendo nuestro narrador que *esas* cartas, las que la Oficina de Cartas Muertas recoge, clasifica y consigna a las llamas, *esas cartas* se apresuran hacia la muerte, mientras que *estas* cartas, las que usted está leyendo, cuentan, con la viva y vivificante moralidad del cuento trágico, la triste pero valiosa alegoría de tan trágico destino? A veces, acéfala, rumorosamente, la función-índice cambia, y estas cartas que usted está leyendo adquieren el plus-valor de la obra literaria; tal vez de ellas se derive un mensaje: de esperanza, desesperación, riqueza, valor. Quizás estas cartas que se apresuran hacia la muerte sean las que usted está leyendo. A veces suenan como «hombres muertos» (Borges: «¿no se parece a hombres muertos?»), pero a veces no. En resumen –la figura del rumor, largamente asociada con la innominada e inatribuible movilidad del lenguaje, con la amputación de la letra de la intención con la que se articula la palabra, rumor que erra de forma «algo singular» respecto del circuito que vincula fielmente al remitente de la carta con su destinatario–, el rumor vuelve a la historia de Melville no solo para reafirmar los cimientos de la «confianza», para servir de punto de sutura fundamental, sino también en su sentido más desconcertante, fuerte y borgeano.

Sí, una poética del rumor regulado –ambivalente, indecidible, sobredeterminado– al principio *parece* ofrecer, en estas líneas de cierre, un «fundamento temporal» e índice que nos permite traducir entre el nombre propio, singular y el nombre general de la clase, y hacer posible la representación del equivalente general como lo «humano» (y viceversa). Sí, esta traducción es la carga moral, económica, incluso política de la ideología del narrador, la conversión de la alocada contingencia del rumor en la condición universal en el que operan el capitalismo financiero y sus muchas comunidades. Y sí, en el reverso de las «letras-cartas» de nuestro narrador (inglés) podemos, en

nuestra lengua imaginaria, dar voz a la cópula oculta que une a Bartleby con la humanidad, al más singular del «*algo singular* conjunto de hombres» con un «conjunto» «algo singular» de humanos.

Esto no es, o no es solo, lo que la historia de Melville pone en escena para sus lectores.

Titulé este capítulo «Necrofilología», y con ello pretendo evocar el singular conjunto de conceptos y técnicas necrofilológicas que conforman la poética del capitalismo financiero y cognitivo: la prosopografía, la prosopopeya, el apóstrofe, el arsenal retórico de la abstracción de la mercancía y de la equivalencia general. Pretendo evocar el amor a las letras muertas, y también el estudio del amor de lo muerto, la muerte del estudio del lenguaje, y el amor al estudio de los muertos. Pero también me refiero a algo más preciso: paso, para concluir, a explicarlo. «*Bartleby, the Scrivener*» es una obra de necrofilología en la medida en que se *resiste* a sustancializar, o a elevar al nivel ontológico, o a traducir en una «fundación temporal» la indeterminación del valor relativo o del sentido relativo de sus letras-cartas. Mantiene la mente en su determinación contradictoria: demasiado «intencional», siempre, también demasiado «ausente». Volvamos, para ilustrarlo, al cierre del cuento, en la traducción de Borges. También aquí su versión española parece errar trivialmente, pero en el momento en que se aparta sustancialmente del texto de Melville, el «Bartleby, el escribiente» de Borges nos muestra exactamente lo que está en juego cuando el narrador de Melville se mueve para abrazar una economía política de la contingencia sustancializada, moralizada. Aquí, de nuevo, las últimas líneas de la historia traducidas por Borges:

> El rumor es este: Bartleby había sido un empleado subalterno en la Oficina de Cartas Muertas de Washington, del que fue bruscamente despedido por un cambio en la administración. Cuando pienso en este rumor, apenas puedo expresar la emoción que me embargó. ¡Cartas muertas!, ¿no se parece a hombres muertos? Concebid un hombre por naturaleza y por desdicha propenso a una pálida desesperanza. ¿Qué ejercicio puede aumentar esa desesperanza como el de manejar continuamente esas cartas muertas y clasificarlas para las llamas? Pues a carradas las queman todos los años. A veces, el pálido funcionario saca de los dobleces del papel un anillo –el dedo al que iba destinado tal vez ya se corrompe en la tumba–; un billete de banco remitido en urgente caridad a quien ya no come, ni puede ya sentir hambre; perdón para quienes murieron desesperados; esperanza para los que murieron sin esperanza, buenas noticias para quienes murieron sofocados por insoportables calamidades. Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte.
> ¡Oh Bartleby! ¡Oh humanidad!

Notemos tan solo dos cosas. Mi argumento hasta este punto ha destacado que el narrador (inglés) de Melville universaliza la figura del rumor y lo convierte en el dispositivo para moverse entre los niveles del relato –de ahí el verbo operativo portador del sentimiento o afecto, «*When I think over this rumor, hardly can I express the emotions which seize me. Dead letters! does it not sound like dead men?*»–. Aquí, «*this rumor*», «este rumor», indica la historia que nuestro narrador acaba de transmitir a su lector, y la expresión «*sounding like dead men*» es el dispositivo en el que operará el impulso alegórico del narrador. El rumor y el sonido funcionan de la mano: *este* rumor, el rumor relativo a la *dead letter office*, es lo que suena como «*dead men*». El español puede capturar fácilmente este giro de la frase: no hay más que decir algo así como «¡Cartas muertas!, ¿no suena a hombres muertos?». Pero Borges no escoge esta vía, sino que traduce el «*sounds like*» del narrador inglés como *parece*, el verbo que significa «*to resemble*», «*to appear like something else*». Borges amplía el marco y pone en obra la semejanza, el parecido en general, en lo abstracto, para cerrar «Bartleby, el escribiente» –y no solo el «sonido»–. Pero cuando Borges desactiva el movimiento entre el nombre singular y el término de clase, escindiéndolo del registro fónico sobre el que el narrador de Melville lo ha estado construyendo, perdemos el dispositivo de intervención del cuento (en inglés), su órgano específico, pero también el dispositivo que vincula la arquitectura formal del cuento con el momento y el escenario que busca evocar (el «bullicio» de Wall Street, el «silencio» de *the Tombs* y del protagonista).

Este proceso de abstracción se pone en marcha donde el español de la traducción de Borges hace sentir su especificidad de la manera más descarnada. Aquí van dos ejemplos, a diferentes niveles. La palabra «*letters*» en inglés, y «*lettres*» en francés, y también en otros idiomas, tiene la útil e inmensamente rica peculiaridad de que puede referirse a la misiva que usted y yo podríamos intercambiar por correo, y al grafema que escribimos para componer las palabras de tal carta. Toda la ambigüedad indicial de la conclusión de Melville gira en torno a esta peculiaridad metonímica: las *dead letters* de Bartleby son, o podrían ser, las letras en las que está escrita la historia «*Bartleby, the Scrivener*». Pero el español dificulta, y mucho, esta ambivalencia. La prosa de Borges no puede hacer este juego de palabras: la diferencia entre *carta* y *letra* es, al parecer, infranqueable. No hay forma de que el español se mueva, literalmente, de *letter* a *letter*, de la *letra* a la *carta*. *A letter*, en español, *may be composed of letters*, *una carta se puede escribir en letras* o *se puede componer de letras*, pero la metonimia que sustituye *the letter* por *the letter* está excluida. Y

nótese también algo extraño, algo que el español permite, de hecho algo que la traducción de Borges debería haber captado, seguramente un error más que la manifestación de una particularidad lingüística irreductible. El narrador de Melville nos dice que «*When I think over this rumor, hardly can I express the emotions which seize me*». Esto es maravilloso: en el «When» del narrador se hace un juego de palabras que instala la relación con el rumor, y también con esta obra literaria, «*Bartleby, the Scrivener*», en su propio marco temporal: un rumor o una historia llama la atención de uno, y en cualquier momento, cada vez que uno lo piensa, produce un afecto, una emoción. (No está de más recordar el preclaro antecedente filosófico: la duodécima de las *Regulae* de Descartes, en la cual el filósofo explica cómo cada uno de los sentidos remite, mecánica y necesariamente, al *sensus communis,* el «sentido común» que *abstrae,* precisamente, la particularidad de cada uno de los sentidos, para hacer que puedan traducirse entre sí. La analogía que escoge es, justamente, la de la pluma que escribe. «Ahora mismo, *nunc*, mientras escribo, *dum scribo* –escribe–, pienso, hago inteligencia, *intelligo»:* «*[P]lane eodem modo, quo nunc, dum fcribo, intelligo eodem instanti quo finguli characteres in charta exprimuntur*», «cuando escribo, mientras escribo, me doy cuenta que en el mismo instante que trazo sobre el papel las letras singulares…»). Coinciden pensamiento y afecto; el yo difícilmente puede expresar el embargo que experimenta cuando la emoción sigue al pensamiento de esta manera, de manera necesaria, correlativa. Esta es la fantasía dominante de la estética del capital financiero, se podría decir; la generalidad del valor es como la universalidad cronológica del afecto provocado por la obra, por la letra: *cada vez* que piensas en un rumor, en *este* rumor, una emoción te embarga, difícil de expresar pero universal, abstracta y abstraíble, una emoción definitivamente humana: «*When I think over this rumor, hardly can I express the emotions which seize me*».

Borges tiene a su disposición el mismo tiempo verbal para expresar esta fantasía dominante: el tiempo presente, destinado a transmitir que la emoción te embarga aquí y ahora, en cualquier momento indicado por el momento en que piensas: pienso, luego siento. Pero Borges elige en cambio traducir el «*When I think over this rumor, hardly can I express the emotions which seize me*» de Melville como «Cuando pienso en este rumor, apenas puedo expresar la emoción que me *embargó*». Esto en inglés podría ser «When I think over this rumor, hardly can I express the emotions which *seized me*», «*seized me*» en el momento en que escuché el rumor por primera vez, probablemente, pero no necesariamente ahora, no en este momento

en que pienso en el rumor y busco, con dificultad, en inglés o en español, expresar lo que siento.

El español de Borges manifiesta algo que el narrador de Melville deja escapar. Ya sea que el narrador de Borges tenga la intención o no; ya sea que es una marca de la especificidad estructural del español (la falta de un metónimo en español que vincule carta y letra) o la expresión de la decisión del traductor (el cambio de los tiempos que afecta la relación entre razón y emoción); la traducción de Borges logra poner de manifiesto, logra activar, precisamente lo que el narrador de Melville busca desplazar: la desustancialización de la contingencia como el equivalente o índice general. La traducción de Borges es profundamente antiindicial y anticopulativa. Ahora bien, la alternativa que ofrece a la necrofilología de Melville no es una suerte de abstracción o sentido común que se preste a la traducción en tanto esta sería una especie de puesta-en-circulación, para el intercambio y la valoración general, de cualquier-mercancía, identidades o cartas-letras. La abstracción que la traducción de Borges performativiza y revela en «*Bartleby, the Scrivener*» desvincula las «*letters*» de Melville de sí mismas y escinde el tiempo del pensamiento del tiempo del afecto. La traducción de Borges, para resumir, se apodera y guarda (el verbo de Melville es «embargo», *embarga*: el juego en el sentido económico-jurídico del término, que escuchamos en el «embargo» del inglés, es mucho más fuerte en español que en inglés) en sus aparentes fracasos, las bases ideológicas sobre las cuales el narrador de Melville busca convertir una historia de Wall Street en la historia de la «humanidad», convertir la insistencia de cualquier-mercancía en la forma general de valor, y convertir cualquier-escribiente, un escribidor cualquiera, en el cronista de la emergente subjetividad y sujeción moderna.

II.
Mediación

4. La escena originaria de la teología política

[...] el poder terrestre se aproxima tanto como es posible al poder de Dios cuando la clemencia atempera la justicia.
William Shakespeare, *El mercader de Venecia**

Esta *analogía* es el lugar mismo de lo teológico-político, el trazo de unión [*trait d'union*] o traducción entre lo teológico y lo político. Esto es también lo que garantiza la soberanía política, la encarnación cristiana del cuerpo de Dios (o de Cristo) en el cuerpo del rey, los dos cuerpos del rey.
Jacques Derrida, «¿Qué es una traducción "relevante"?»[126]

Algunas páginas atrás me preguntaba: ¿cómo, bajo el acelerado régimen de capital global, podríamos traducir los conceptos dinámicos necesarios para reunir y pensar, luego regular, modificar, desplazar o destruir la catástrofe del capital? Las rutas que he estado tomando pasan a través de algunos trabajos de Marx, siempre de la mano con sus lectores y sus lecturas –esto es, con sus traductores y sus propias traducciones–. He estado usando, a menudo sin señalarlo, términos cuyo contenido y sentido son tratados por Marx, pero que también sirven como operadores lógicos en sus trabajos y en sus lecturas: soberanía, humanidad, valor, objetos concretos y abstractos. Estos términos también han servido como operadores en mi argumento: han operado en mis propias traducciones de los argumentos, lecturas y traducciones de Marx. Ahora es momento de considerar explícitamente, tanto en la práctica como conceptualmente, la interferencia constitutiva que produce este uso doble.

El término que la filosofía crítica usa para nombrar el objeto –y sujeto– que produce dinámicas de interferencia constitutiva es «mediación». La historia y usos *propios* de ese término ahora se complican y desglosan por la falsa amistad entre «mediación» y el estudio de plataformas *técnicas* para la convergencia de información, cultura y valor: los «medios de comunicación»

* William Shakespeare, «El mercader de Venecia». Trad. Luis Astrana Marín. En William Shakespeare, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1951), p. 1083.

[126] Jacques Derrida, «What is a "Relevant' Translation"». Trad. Lawrence Venuti. En *Critical Inquiry* 27, n° 2, 2001, p. 197. En francés, Jacques Derrida, «*Qu'est- ce qu'une traduction "relevante"?*». En M. L. Mallet y Ginette Michaud (eds). *Jacques Derrida* (París: L'Herne, 2004), p. 574. Primera vez publicado en *Quinzième assises de la traduction littéraire* (Arles: Actes Sud, 1999), pp. 21-48 [Jacques Derrida, «¿Qué es una traducción "relevante"?». Trad. Javier Pavez. En *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, n° 31, año XXVII, 2018, pp. 14-48].

y los «media», y por tanto la «mediación», entendida en este caso como el horizonte ontológico de entidades destinadas *a* tales plataformas. La mediación, pues, en la forma en que entendemos, digamos, «coronación»: la instalación del objeto-destinado-a-circular dentro del circuito al que estaba destinado, sea por sangre o por aristocracia; en el circuito en el que su movimiento obedece a las reglas de valor y sentido sobre las que se apoya el circuito. La «mediación» en el primer sentido, el crítico, revela a través de la interferencia productiva y constitutiva del segundo y actual sentido de la mediación, su antiguo parentesco con la teología política, con el destino, con las destinaciones, la soberanía, los orígenes, las teleologías y la sangre.

Al igual que la «mediación» misma, ninguno de los términos que he ofrecido hasta ahora en *De la naturaleza de las cosas de Marx* –ni «objeto», ni «soberanía», ni «valor», ni mucho menos «humanidad»– es inocente de su historia: cada uno sufre y se desgasta, cada uno *es* una historia discontinua de usos que precede a los de Marx y los míos, y que se extienden desde el tiempo de *El Capital* hasta ahora. Consideremos el concepto de «soberanía». Es un término cuyos equivalentes alemanes causaron a Marx notoria incomodidad, cada uno por diferentes razones. (En general estos se derivan, como lo ha notado Marc de Launay y otros, de la reticencia de Marx a limitar la *Herrschaft*, la soberanía, el dominio, a entidades u objetos conceptuales con identidades jurídicas, sociales o teológicas, y por lo tanto que remiten a y se fundamentan en un registro teológico[127]). Lo he estado usando en diferentes niveles de mi argumento, quizás, con una incomodidad similar para designar cómo las concepciones de valor, entendidas extensamente, organizan circuitos de circulación de mercancía; cómo cualquier-mercancía asumirá el rol de organizar tal sistema, volviéndose una máquina de traducción universal o mediador general; cómo las identidades y subjetividades creadas para el *homo faber* por su fabricación sirven para organizar y dominar el mundo de materiales en el que ocurre la fabricación. He usado «soberanía», también, para describir cómo el circuito que une la pierna *discursiva* del trípode disciplinal, la pierna *antropológica*, y su *conjunto de autorepresentaciones* acordadas, organiza el campo del conocimiento moderno y sirve para definir los sujetos y objetos en ese campo; cómo los «niveles» de abstracción –lógica, epistemológica y económica– sirven como dispositivos de sujeción y de producción de sujetos. Dos horizontes históricos, dos índices, determinan este conjunto de vectores en el

[127] Marc de Launay, «Herrschaft». En Barbara Cassin (ed). *Vocabulaire européen des philosophies (*París: Seuil, 2004), pp. 549-554.

tratamiento desagregado de las soberanías de Marx: cualquiera sea el sentido actual de «soberanía», mientras escribo estas palabras, en un momento en que los caminos del secularismo, el desarrollo tecnológico, la globalización económica y la organización estatal han divergido de manera manifiesta, quizás de forma desastrosa; y cualquiera fuere el sentido de «soberanía» cuando Marx buscó relacionar la forma teológico-política de soberanía, este comenzó a dispersarse en la modernidad temprana para derivar hacia concepto de valor económico. El conflicto mediado e irresoluble entre estos dos horizontes de la soberanía –esto es, su relación *mediata*– es mi tema aquí.

Recordemos lo que Derrida llama, en las palabras que he usado como epígrafe de este capítulo, el «guion [*trait d'union*] o traducción entre lo teológico y lo político… [*la analogía que*] garantiza la soberanía política». ¿Cómo funciona (trabaja, produce) la «traducción» entre lo teológico y lo político en el texto de Marx? ¿Cómo se producen las soberanías allí, qué máquinas están trabajando para crearlas? No podremos abordar la pregunta sin entender qué materiales Marx tenía a mano –culturales, conceptuales; materias primas, tropos listos para ser refuncionalizados.

Creo que habría dos maneras de preguntar acerca de la relación entre algo, digamos un concepto de «soberanía teológico-política», y el periodo histórico en el que podría haber emergido, o haber sido dominante, o haber ejercido un vestigio de soberanía sobre sujetos e instituciones, o cuando podría haber estado disponible para uso como material, para la producción de un concepto, objeto o valor diferente. Sigamos el hilo del complicado encuentro de Marx con Spinoza (o con el nombre «Spinoza»), es decir, con un corpus y un nombre que representan, para Marx, y de forma muy diferente para los lectores de *hoy*, el periodo cuando las bases sobre las que trazamos el «guion» que une y separa «teología» y «política» son traducidas, podríamos decir, desde el lado de lo «teológico» hacia el lado de lo «político». (Así se expresa Spinoza en el *Tractatus theologico-politicus*: «[T]endrá el supremo derecho sobre todos quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y solo mantendrá ese derecho en tanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte estará obligado a obedecerle, si no quiere»[128]).

[128] Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*. Trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986), p. 338. El inglés, en Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*. Trad. R. H. M. Elwes, 1883-1984, reimpr. Nueva York: Dover, 2004: «The Sovereign right over all men belongs to him who has

La mediación nos ofrece, decíamos, dos maneras de hacer la pregunta acerca de la relación entre el concepto de «soberanía teológico-política» y el periodo histórico en el que emerge. Por un lado, podríamos preguntar, respecto a esa compleja cosa cultural que es la «soberanía teológico-política», cómo las diferentes concepciones (la de Marx y la nuestra) que tiene cada cual de esa época –llamémosla el periodo de la modernidad temprana– condicionan cómo nos imaginamos el encuentro (el *trait d'union*, el guion, la relación mediata) entre política y teología. ¿Cuál es la instancia de la «modernidad temprana» en nuestra formulación de lo teológico-político? Esta forma de plantear la pregunta nos lleva a leer a Marx, Karl Löwith o Carl Schmitt a través de Spinoza, de *Hamlet* o del papel de Shylock en *El mercader de Venecia*, por ejemplo, o más precisamente, nos lleva a establecer las condiciones bajo las cuales podemos formular enunciados sobre «teología política» través de una lectura de *Hamlet* o de *El mercader de Venecia* (*Hamlet* o *Hecuba*, sí, pero a condición de comprender el impacto de *Hamlet* hoy, tanto en la alta cultura como en la popular, tanto dentro como fuera de los muros de la universidad). El resultado: un desplazamiento crítico satisfactorio entre posiciones históricas y modismos críticos; una «historia del presente»; enunciados (sobre términos como «política» o «teología») que atienden a la historicidad de su propio momento y condiciones de enunciación. Los riesgos: la mala conciencia de una mediación interminable, y el valor de verdad radicalmente diferente, incluso incompatible (con graves consecuencias para toda doctrina que sostiene que verdad, como la madre, solo hay una: Sócrates, por ejemplo, entre otros), de los enunciados que «nosotros» podemos hacer sobre términos objetos. El término «temprana» («modernidad temprana») debería poder sustituirse con otros marcadores cronológicos de igual banalidad e imprecisión («media», «tardía»); la comunidad encargada de «entender», «imaginar» o «formular» lo que sería tal época o periodo, en consecuencia, cambia; también lo que cuenta como «política» y «teología» también. El hecho de reconocer la mala conciencia de la mediación tampoco cambia gran cosa, y bien podría tomarse como la característica definitoria de una particular posmodernidad (por ejemplo, la que nos ofrece la obra de Jean Baudrillard). Cuando preguntamos sobre la construcción imaginaria de la historicidad del encuentro (entre dos

sovereign power [*potentia*], wherewith he can compel men by force, or restrain them by threats of the universally feared punishment of death; such sovereign right he will retain only so long as he can maintain his power of enforcing his will; otherwise he will totter on his throne, and no one who is stronger than he will be bound unwillingly to obey him» (pp. 204-205).

conceptos, «política» y «teología»), y hacemos esta pregunta conscientes de su hipermediación, y ponemos bajo el mismo lente historicista al criterio para determinar la verdad o falsedad de la respuesta a esta pregunta, ahí sí estamos siendo modernos, y más que nunca.

Por otro lado, digamos que preguntamos cómo Marx trabaja con, a través, contra, el «guion» que une y separa «teología» y «política». Digamos que reflexionamos sobre el *uso* que hace del periodo cuando (según creemos nosotros, y según creemos que él creía) las bases de esta relación se traducen del lado de lo «teológico» al lado de lo «político». Nos preguntamos algo como lo siguiente: «¿Podemos identificar, en obras que agrupamos cronológicamente o bajo la firma de un nombre, Spinoza o Shakespeare, la forma del *encuentro* entre lo que hoy llamamos "política" y "teología"?» Reconocemos (en este lado de la pregunta) que estamos razonando desde los efectos hacia las causas, tomando prestado el sujeto que buscamos (algo llamado «soberanía teológico-política») de un léxico que tal «soberanía teológico-política» ayuda a establecer y a definir. «Política», «teología», y su relación son, por supuesto, diferentes temas de investigación hoy de lo que eran antes, por ejemplo en el periodo de la modernidad temprana; lo que hoy descubrimos sobre la modernidad temprana sirve principalmente para confirmar las genealogías de nuestro propio pensamiento. Planteada así la pregunta se convierte, como muchas preguntas arqueológicas, en parte en un ejercicio de legitimación histórica. Una continuidad básica y *sustancial* (este es el argumento de Hans Blumenberg) subyace a la aparente ruptura historiográfica entre una modernidad «temprana» en la que la «política» arrastraba nubes de gloria teológica aún no olvidada, y una modernidad secularizada, «moderna»: cuanto más el/la historiador/a cultural marque la diferencia con la teología política «temprana», tanto más su manto cae sobre sus hombros[129]. La polémica hoy tiene otro borde. La «soberanía teológico-política» no es solo un concepto, sino el registro de un encuentro (no es, por ejemplo, *solo* un «concepto límite... perteneciente a la esfera más extrema», como Schmitt describe el concepto de soberanía); la continua importancia de la secularización (que tampoco es solo un concepto) debe explicarse por su conversión en autoridad disciplinaria: la migración de las técnicas de valoración de la cultura desde el dominio de las

[129] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age.* Trad. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), pp. 94-101 [cfr. Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*. Trad. de Pedro Madrigal (Valencia: Pre-Textos, 2008), pp. 95-102].

elites económicas al dominio de las elites intelectuales[130]. La disciplina, o la técnica, de la crítica cultural es la más «moderna» de las teologías políticas.

Si analizamos, como acabo de hacer, la afirmación de que la «soberanía teológico-política» encuentra espacio, y especialmente un espacio primero o primario, en la construcción histórica de la modernidad temprana y en el *uso* de Marx de esa construcción, entramos en un círculo, la clásica figura para la mediación. El concepto (límite, débil, que lleva las marcas y la firma de su producción) de «soberanía teológico-política» debe pensarse hoy a la luz de la comprensión culturalmente prevaleciente del «periodo moderno temprano»; del periodo de Marx, y de la comprensión culturalmente prevaleciente *hoy* de la comprensión de la modernidad temprana que prevalece en el periodo de Marx. Pero también: el concepto del «periodo moderno temprano» (un concepto, repetimos, límite, débil, modelado más que dado) debe pensarse hoy por medio de una comprensión culturalmente prevaleciente de la «soberanía teológico-política». Estas afirmaciones en apariencia simétricas son necesariamente débiles. ¿Qué *es* la «comprensión culturalmente prevaleciente» de un concepto? (Tampoco nos sirve afirmar que «modernidad temprana» o «soberanía teológico-política» deben ser «pensados» en o a través del «léxico asociado con» este o aquel concepto, «soberanía teológico-política» o «modernidad temprana»). ¿Es «cultura» sinónimo de «disciplina»?

Ahora intentaré responder la siguiente pregunta, manteniéndome lo más posible dentro de los límites del círculo que acabo de describir. La pregunta: ¿existe realmente un encuentro originaria entre «política» y «teología», un temprano moderno «guion [*trait d'union*] o traducción entre lo teológico

[130] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Trad. Gorge Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 5. [Schmitt, C., *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009, p. 13]. Importantes discusiones sobre el «concepto» de teología política (las comillas pretenden indicar que sigue siendo objeto de controversia si éste *es* un concepto y, en caso afirmativo, de qué tipo) se pueden encontrar en Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue.* Trad. J. Harvey Lomax. Chicago: University of Chicago Press, 1995; y Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel.* Bonn: VG Bild-Kunst, 1992. Y más recientemente, en Samuel Weber, «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt», en *Diacritics*, Vol. 22, no. ¾, Autumn-Winter 1992, pp. 5-18, especialmente, pp. 9-10 [«Poniendo en duda la decisión: Walter Benjamin y Carl Schmitt», Trad. Francisco Vega y Johann Hoffmann, en *Paralaje*, nº 5, 2010, pp. 255-275]; y Peter Osborne, *The Politics of Time: Modernity and the Avant-Garde.* Londres: Verso, 1995, pp. 144-159. Véanse también los ensayos reunidos en Creston Davis, John Milbank y Slavoj Žižek (Eds.), *Theology and the Political: The New Debate.* Durham, N.C.: Duke University Press, 2005; y el excelente ensayo introductorio de Michael Hollerich en Peter Scott y William T. Cavanaugh (Eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology.* Londres: Wiley-Blackwell, 2004, especialmente, pp. 110-120.

y lo político» (Derrida), del cual derivaría la comprensión o el valor modernos de la mediación cultural, el cual habría estado disponible para el uso de Marx en 1850? Me acercaré a esta pregunta en el contexto de la crisis de la soberanía clásica e indivisible que los autores de teología política sitúan en el periodo de la modernidad temprana. Donde *estaban* los conceptos teológicos, *allí* estará*, allí* debería *estar* el Estado moderno.

El Schiller de Freud

Don Carlo *atterrito.* Cielo! La morte! per chi mai?
Rodrigo *ferito mortalmente*. Per me!
Giuseppe Verdi, *Don Carlos*

Las revoluciones, a mi parecer, solo son aceptables cuando se han acabado; y por lo tanto deberían acabarse bastante rápido. Lo que la bestia humana necesita por sobre todo es contención, moderación. En pocas palabras: uno se vuelve reaccionario, como le ocurrió, dicho sea de paso, al rebelde Schiller frente a la Revolución francesa.
Sigmund Freud a Lou-Andreas Salomé, 17 de febrero de 1918[131]

Comencemos de cero. No es controvertido afirmar, creo, que le debemos a Freud, cuya famosa y conmovedora frase *Wo Es war, soll Ich werden** imito arriba, la forma prevaleciente de comprender cómo y por qué los sujetos modernos no son inmediatamente comprensibles para sí mismos. (Mi afirmación no implica ningún juicio acerca de la exactitud o inexactitud, verdad o falsedad de los postulados de Freud. Señala la importancia cultural de un léxico particular y de una serie de trasformaciones más o menos convencionales de este léxico; se relaciona con el lugar que ocupa el discurso psicoanalítico en el corazón de las prácticas de mediación, y de los lenguajes en que se piensa la mediación, en la cultura popular y académica, europea y angloamericana). Que el relevo [*handoff*] desde la teología a la política –relevo que es, por supuesto, históricamente desigual, indeciso, distribuido diferentemente en los distintos dominios en que se ejerce y administra la

[131] Ernst Pfeiffer (ed.), *Sigmund Freud and Lou-Andreas Salomé: Letters*. Trad. William y Elaine Robson-Scott (Nueva York: Harcourt Brace, 1966), p. 75.

* José L. Etcheverry vierte esta célebre frase de Freud como «Donde Ello era, Yo debo devenir». Cfr., Sigmund Freud, «31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica». En *Obras completas, XXII (1932-36). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*. Trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), p. 74. [N. de la T.].

soberanía– podría tener para la filosofía política contemporánea la característica de una *escena originaria*, significa que el encuentro entre lo teológico y lo político (suponiendo por ahora que podemos hablar de estos como si fueran distintos entre sí) tiene al mismo tiempo el estatus de una fantasía retrospectiva; de una constitución compensatoria o de un desplazamiento; de un trauma, y de un hecho. También significa que el encuentro entre teología y política implica, imaginariamente, el contacto inmediato entre dos sustancias, formas, estrategias discursivas distintas, *y también* que se imagina como una relación totalmente mediada, totalmente histórica. La «teología» traspasa su forma soberana a la «política», mano a mano, cuerpo a cuerpo, como si del testigo en una carrera de relevos se tratara; dos cuerpos sustanciales, distintos, se convierten, teóricamente, en uno consustancial: el cuerpo del rey. (En castellano diríamos, casi, que *se relevan*; lo que en inglés es un *relay race* es una *carrera de relevos*). Pero la «teología» traspasa a la «política» una forma soberana construida a partir de usos y menciones, o de representaciones de actos/acciones a los que las culturas, y los sujetos y usuarios de las culturas, les dan diferente peso y sentido, en diferentes momentos y con motivos diferentes; tal y como lo hacen en este proceso que Derrida llama *trait d'union* (*le trait* no es únicamente una línea como un guion, sino también un verbo, o un acto, sustantivado: un unir, tirar, trazar, borrar, cancelar, preservar; más bien, como lo que el ensayo de Derrida refiere como *une relève* o como el verbo *relever,* que son las traducciones que este acuña no solo para la «traducción», sino también, y de modo mucho más célebre, para los términos hegelianos de «*Aufhebung*» y «*aufheben*») y que yo he estado llamando, abstractamente, «relevo» o «traspaso». Pues las líneas de la historia, del uso, sentido y trabajo, están marcadas en las manos que entregan/traspasan la forma soberana.

El primer paso consiste en una afirmación descaradamente positiva. *Wo Es war, soll Ich werden,* la frase definitoria y misteriosa de Freud que he estado rondando –escrita, nos asegura Lacan, en el «apogeo de su pensamiento [de Freud]»– no es solo la definición o la descripción de un nuevo concepto o de un nuevo horizonte temporal para el aparato psíquico, sino que también es, y principalmente, una cita de la obra de Friedrich Schiller *Don Karlos, Infant von Spanien*, de 1786-1787[132]. Tomado del campo de la cultura, la famosa y

[132] «La finalidad que propone al hombre el descubrimiento de Freud fue definida por él en el apogeo de su pensamiento en términos conmovedores: *Wo es war, soll Ich werden.* Donde estuvo (fue) ello, tengo que advenir» Jacques Lacan, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud». En *Escritos 1*. Trad. Tomás Segovia (México D. F.: Siglo XXI, 2009), p. 490 [«The goal Freud's discovery proposes to man was defined by Freud at the height of his thought in these moving terms: *Wo*

emotiva frase es la propia figura de la mediación cultural, y lleva marcados los rasgos de la obra de Schiller, hasta ahora más o menos desapercibidos. Escrita hacia el final de la carrera de Freud, en 1933-1934, en la *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, la frase surge al final de la trigésimo primera de las conferencias de Freud, dedicada al tema de «Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit» («La disección [o el desmontaje, descomposición o análisis] de la personalidad psíquica»*) –entre los títulos más irónicos que dejó Freud–. Tiene en mente la lucha que hay que llevar a cabo para recuperar territorio para el ego: es esta, dice, la tarea y la meta del psicoanálisis entendido como «terapia», y *no* la «reconciliación» del *Ich* con el *Es*, ni la producción de una síntesis pacífica entre las partes analíticamente «diseccionadas» de la «personalidad». Bruno Bettelheim hizo hincapié sobre el uso inesperado que hace Freud del término *Kulturarbeit*; a Bettelheim el *Fausto* de Goethe le parece la fuente más probable[133]. Las metáforas de Freud, según la interpretación de Bettelheim, son al mismo tiempo militares e hidrológicas. (Esto es, en parte, lo que hace que el título del ensayo sea irónico: ¿Cómo «diseccionar» un fluido, un mar, por ejemplo? Los diques y las represas recanalizan los líquidos, pero seccionar algo, cortarlo, diseccionarlo y mantenerlo diseccionado; esto requiere que la sustancia en cuestión sea bastante más concreta, bastante más firme y menos fluida precisamente, de lo que el aparato psíquico parece ser). *Kulturarbeit* no es solo, y quizás no sea principalmente, un proyecto intelectual (la escritura de una obra como *Fausto*, la consolidación de la «civilización» del Renacimiento para el uso y el disfrute de una elite europea moderna), sino algo del orden de la recuperación de tierras para el cultivo, como drenar un pantano, o domar un mar

---

Es war, soll Ich werden». Jacques Lacan, «The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud». En *Écrits: The First Complete Edition in English.* Trad. Bruce Fink (Nueva York: W. W. Norton, 2006), pp. 412-441]. Fink vuelve a la palabra «*instance*» en lugar de la polémica «*agency*» favorecida por Alan Sheridan en su traducción *Écrits: A Selection* (Nueva York: W. W. Norton, 2002), pp. 138-169. El original es Jacques Lacan, «L'instance de la lettre dans l'inconscient». En *Écrits* (París: Seuil, 1966). El ensayo fue publicado por primera vez en *La psychanalyse,* 3, 1957, pp. 47-81.

* Cfr. Sigmund Freud, «31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica». En *Obras completas, XXII (1932-36). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras.* Trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), pp. 53-74.

[133] Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (Nueva York: Knopf, 1983), pp. 61-64 [Cfr. *Freud y el alma humana*. Trad. Antonio Desmonts (Barcelona: Crítica, 1983)]. Bettelheim hace la observación sobre el Zuider Zee en el contexto de una extensa y altamente inflamatoria crítica de las traducciones de Strachey en la *Standard Edition*. Para las consecuencias de la retraducción de la «*reclamation work*» de Strachey como «*cultural achievement*» véase Morris N. Eagle, *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation* (Nueva York: McGraw-Hill, 1984).

embravecido. El trabajo que hace el psicoanálisis para permitir que el «Yo» invada al «Ello», es como el que hace el labrador –un trabajo manual, el de cultivar, labrar, o construir levas, diques y embalses.

Aquí el párrafo de Freud:

> No deben concebir esta separación de la personalidad en un yo, un superyó y un ello deslindada por fronteras tajantes, como las que se han trazado artificialmente en la geografía política. No podemos dar razón de la peculiaridad de lo psíquico mediante contornos lineales como en el dibujo o la pintura primitiva; más bien, mediante campos coloreados que se pierden unos en otros, según hacen los pintores modernos. Tras haber separado, tenemos que hacer converger de nuevo lo separado […] Algo de esto parece convenir en especial a la diferenciación entre el yo y el superyó, la última desde el punto de vista filogenético, y la más espinosa. Es indudable que eso mismo puede ser provocado por una enfermedad psíquica […] En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde Ello era, Yo debo devenir [*Wo Es war, soll Ich werden*]. Es un trabajo de cultura, algo así como el desecamiento del Zuiderzee [*Es ist Kulturarbeit, etwa wie Trockenlegung der Zuydersee*][134].

También es, sin embargo, «algo así como» el trabajo de la apropiación cultural, o el de la mediación cultural. Primero, pasando por la frase de Schiller. Estamos en el *Don Karlos, Infant von Spanien*. Corre, aproximadamente, el año 1560. Quienes hablan son el rey Felipe II y el gran inquisidor.

---

[134] Sigmund Freud, «31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica». En *Obras completas, XXII (1932-36). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras.* Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), p. 74. En inglés, «In thinking of this division of the personality into an ego, a super-ego and an id, you will not, of course, have pictured sharp frontiers like the artificial ones drawn in political geography. We cannot do justice to the characteristics of the mind by linear outlines like those in a drawing or in primitive painting, but rather by areas of colour melting into one another as they are presented by modern artists. After making the separation we must allow what we have separated to merge together once more […] Particularly in the case of what is phylogenetically the last and most delicate of these divisions –the differentiation between the ego and the super-ego– something of the sort seems to be true. There is no question but that the same thing results from psychical illness [...] [Psycho-analysis's] intention is, indeed, to strengthen the ego, to make it more independent of the super-ego, to widen its field of perception and enlarge its organization, so that it can appropriate fresh portions of the id. Where id was, there ego shall be. [*Wo Es war, soll Ich werden*]. It is a work of culture-something like the draining of the Zuider Zee. [*Es ist Kulturarbeit, etwa wie Trockenlegung der Zuydersee*]», Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 22. Trad. James Strachey (1932-36), pp. 79-80. Para «*etwa wie*» he traducido «*something like*», «algo así como», en lugar del «*not unlike*» de Strachey. El alemán proviene de Sigmund Freud, *Gesammelte Werke,* vol. 15, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Londres: Imago/S. Fischer, 1940), p. 86.

Rey.– Estuvo [el marqués de Poza] fuera de las fronteras de mi imperio.
Gran inquisidor.– Dondequiera que él estuviese, también estaba yo [*Wo Er sein mochte, war Ich auch*].
Rey.– (*Camina de un lado a otro, disgustado*). Si se sabía en manos de quién estaba, ¿por qué nadie me lo advirtió?*

La genial obra de Schiller –un logro notable de *Kulturarbeit*, incuestionablemente central para la *universitas litterarum* europea– escenifica para el público los trágicos sacrificios que acompañan el encuentro entre los ámbitos político y teológico: el sacrificio de un hijo; de un amigo; de una esposa; de una amante; de la autoridad indivisa del soberano.

Schiller se basa en la conocida historia de la muerte del hijo de Felipe, Carlos de Austria, quien era conocido (en España) por haber enloquecido, y por haber muerto en prisión; pero se rumoreaba (en el imaginario de las elites europeas, que buscaban vincular el declive del poder de España con la ortodoxia de sus instituciones religiosas) que había sido asesinado bajo órdenes de su padre por sedición, herejía y por haber puesto los ojos en la nueva y tercera esposa de su padre, Isabel de Valois[135]. El diálogo que Freud recuerda se produce después de que la trama política de la obra se resuelve; la lucha teológica se decidirá en estas líneas, y luego el *desenlace* doméstico, en la escena final. El rey Felipe II, gobernante de España de 1556 a 1598, convoca al inquisidor. Discuten el asesinato, por orden del rey, del marqués de Poza, el gran amigo e interlocutor del príncipe Carlos. En la obra, Poza es el representante del racionalismo ilustrado, y ha estado trabajando para convencer al hijo del rey de unirse al partido de la rebelión en los Países Bajos, rebelarse contra su padre e instalar algo así como una república ilustrada en el imperio de Habsburgo[136].

---

* Fiedrich Schiller, *Don Carlos, infante de España.* Trad. Emilio J. González García (Madrid: Akal, 2012), p. 193. [N. de la T.].

[135] La larga historia del papel del incidente en la creación de la llamada «Leyenda negra» de la ignorancia de España ha sido objeto de un número importante de estudios. Especialmente útil para una explicación de sus tratamientos literarios y musicales es el trabajo de Andrée Mansau, *Saint-Réal et l'humanisme cosmopolite* (Lille-París: Université de Lille III, 1976). Una explicación más reciente aparece en Jean-Frédéric Schaub, *La France espagnole: Les racines hispaniques de l'absolutisme français* (París: Seuil, 2003) [*La Francia española: las raíces hispanas del absolutismo francés* (Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, S.A., 2004)].

[136] Poza es tradicionalmente considerado, y no sin razón, como el representante de Schiller en la obra, aunque con importantes reservas que se derivan de la descripción del personaje por el propio Schiller en sus «Cartas sobre *Don Carlos*». Así es como lo ha expresado un crítico reciente: Schiller «[hat] seine literarischen Helden zu Sprachrohren seiner selbst gemacht. In *Don Karlos* ist es Poza, der Schwärmerische Weltbeglücker aus dem Geiste der Aufklärung, der nicht nur scheitert, weil das Jahrhundert (dass 16) für seine Ideen noch nicht reif war, sondern auch, weil er sich in den selbstgesponnen Netzen politischer Taktik verfängt. Sein Versuch, den Freund durch ein Selbstopfer zu retten, mußte dessen



Figura 9. Guiseppe Verdi, *Don Carlo, opera in quattro atti*, grabado de la primera función de La Scala (1884) por Carlo Cornaglia. Dominio público. Gallica: [estampa] / Barberis [sig.]; Carlo Cornaglia [sig.].

Untergang beschleunigen, weil Poza vorbeischaute an der alles beherrschenden Macht der Inquisition, der Freiheitsparolen willkommene Anlässe waren, ihre Macht zu stabilisieren. Am ende des Stücks hat Schiller den Marquis weit von sich abgerückt». Norbert Oellers, "Schiller, der Heros": Mit ergänzenden den Bemerkungen zu einigen seiner Dramen-Helden». En *Schiller: National Poet-Poet of Nations: A Birmingham Symposium,* ed. Nicholas Martin (Ámsterdam: Rodopi, 2006), p. 70. Una discusión más elaborada, incluyendo un resumen de la investigación académica sobre el Poza de Schiller, es el influyente trabajo de André von Gronicka «Friedrich Schiller's Marquis Poza: A Character Study», *Germanic Review,* vol. 26, 1951, pp. 196-214. En Fabian Elias Gebauer, *Zu Friedrich Schillers «Don Karlos»: Genese, Funktion und Problematik des Marquis Poza* (Norderstedt, Alemania: GRIN, 2008). Encuentro particularmente útil la observación de María Carolina Foi, en su «Recht, Macht und Legitimation in Schillers Dramen». En Walter Hinderer y Alexander von Bormann (eds.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne* (Würzburg: Königshausen-Neumann, 2006), pp. 227-242, que la apelación de Poza al rey captura en el diálogo el proceso de emergencia y formación [*Entstiehungsprozess*] del Estado moderno (p. 229). Hans-Jürgen Schings (en su *Die Brüder des Marquis Poza: Schiller und der Geheimbund der Illuminaten* [Tubinga, Alemania: Niemeyer, 1996]) discute la interpretación de Poza como un illuminatus, o un precursor, y señala que la distancia de Schiller respecto del personaje (después de los primeros bocetos de la obra y de sus primeras versiones publicadas, los llamados «Fragmentos Thalia») representa el temor de Schiller de que la crítica iluminista, incluso de la Ilustración, del oscurantismo jesuita pueda, sin embargo, terminar confiando en los métodos de la orden –como Poza parece hacerlo al final de la obra.

Poza ha sido capturado y –luego de un notable diálogo con el rey Felipe– ha sido ejecutado por orden del rey. En la penúltima escena de la obra, el inquisidor ciego revela que la Inquisición había alimentado durante mucho tiempo un plan para capturar y ejecutar a Poza «como un terrible ejemplo, / y convertir la razón arrogante en vergüenza». El inquisidor está más que disgustado de haber sido privado de su víctima; Felipe, por su parte, destrozado al comprobar que Poza y Carlos estaban tramando la rebelión, el derrocamiento de la monarquía confesional e inquisitoria de los Habsburgo y la instalación de una forma alternativa de gobierno, concluye la escena poniendo su «derecho a juzgar» en manos del inquisidor y aceptando entregar al príncipe Carlos a la Inquisición. La función del terror ha sido restablecida; después de la breve apertura que proporcionan las palabras y las acciones de Poza, la rebelión será nuevamente controlada («Und Schrecken bändigt die Empörung nur./ Erbarmung hieße Wahnsinn», el rey ha advertido a Carlos). La escena a la que Freud alude comienza así:

> Inquisidor mayor.– ¿Por qué habéis matado?
> Rey.– Una traición sin parangón…
> Inquisidor mayor.– Lo sabía.
> Rey.– ¿Qué sabíais? ¿Quién os lo ha contado? ¿Desde cuándo?
> Inquisidor mayor.– Sé desde hace años lo que vos conocéis desde el ocaso.
> Rey.– (*Extrañado).* ¿Conocíais a este hombre?
> Inquisidor mayor.– Su vida aparece consignada de principio a fin en los registros de la Santa Casa.
> Rey.– ¿Y podía moverse libremente?
> Inquisidor mayor.– La cuerda con la que se movía era larga, pero irrompible.
> Rey.– Estuvo fuera de las fronteras de mi imperio.
> Inquisidor mayor.– Dondequiera que él estuviese, también estaba yo.
> Rey.– (*Camina de un lado a otro, disgustado).* Si se sabía en manos de quién estaba, ¿por qué nadie me lo advirtió?
> Inquisidor mayor.– Le devuelvo la pregunta: ¿por qué no preguntasteis vos cuando os arrojasteis a los brazos de esa persona?
>
> (Grand inquisitor. Why did you commit this murder?
> King. Betrayal without parallel–
> Grand Inquisitor. I know it.
> King. What do you know? Through whom? Since when?
> Grand Inquisitor. For years, / What *you* have known since sunset.
> King (*surprised*). What? You had / Already known about this man?
> Grand Inquisitor. His life / Lies opened and concluded in the holy /
> Record-ledgers of the Santa Casa.
> King. And he walked free?

Grand Inquisitor. The cord on which he fluttered / Was long, but still unbreakable.
King. But he / Had been beyond my kingdom's boundaries.
Grand Inquisitor. Wherever he might be, there I was also.
King (*walking impatiently back and forth*). It was known in whose hands I was–
Why then was there / Delay in warning me?
Grand Inquisitor. That question I / Turn back upon you–Why did *you* not ask / When you threw yourself into this man's arms?)

(König. Ein Betrug, der ohne Beispiel istGrossinquisitor. Ich weiß ihn.
König. Was wisset Ihr? Durch wen? Seit wann?
Grossinquisitor. Seit Jahren,/Was Sie seit Sonnenuntergang.
König *mit Befremdung*. Ihr habt/Von diesem Menschen schon gewußt?
Grossinquisitor. Sein Leben/Liegt angefangen und beschlossen in/Der Santa Casa heiligen Registern.
König. Und er ging frei herum?
Grossinquisitor. Das Seil, an dem/Er flatterte, war lang, doch unzerreißbar.
König. Er war schon außer meines Reiches Grenzen.
Grossinquisitor. Wo er sein mochte, war ich auch.
König *geht unwillig auf und nieder*. /Man wußte,/In wessen Hand ich war–
Warum versäumte man,/Mich zu erinnern?
Grossinquisitor. Diese Frage geb ich/Zurücke–Warum fragten Sie nicht an,/Da Sie in dieses Menschen Arm sich warfen?)[137]

[137] Friedrich Schiller, *Don Carlos, infante de España*, op. cit., p. 193. La traducción al inglés está tomada de Friedrich Schiller, *Friedrich Schiller: «Don Carlos»*. Trad. Robert D. MacDonald (Londres: Oberon Books, 1995), p. 222. Las traducciones de la frase del gran inquisidor, «*Wo er war*...», han sido modificadas. La traducción de Johann Gustav Fischer dice «Where'er he travel'd I was at his side». En J. G. Fischer (ed.), *Schiller's Works* (Philadelphia: Barrie, 1883), p. 90. La de Charles Passage, «Wherever he might be, there I was also». En *Friedrich von Schiller: «Don Carlos, infante of Spain»*. Trad. Charles E. Passage (Nueva York: Ungar, 1959), p. 208. La versión en alemán proviene de *Friedrich Schiller: Don Karlos, Infant von Spanien: Ein dramatisches Gedicht (Letzte Ausgabe 1805),* ed. Helmut Nobis (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2007), pp. 224-225 (ll. 5151-5165). Sobre estas líneas, Nobis observa: «Mit diesem Äußerungen des Großinquisitors werden die im Drama dargestellten Machtverhältnisse einer neuen Sicht unterworfen und zeitigen Konsequenzen für die Gesamtinterpretation. Die ungeheure Machtfülle der kath. Kirche und ihrer Institutionen schränkt Philips absolutistische Stellung radikal ein, zeigt ihn als Marionette der Inquisition und neutralisiert die von Poza in III: 10 entwickelten Ideen und Gedanken über Freiheit und Menschenrechte». Aquí, Nobis refiere a su lector Niels Werber, «Technologien der Macht». En *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft,* 40, 1996, pp. 210-243. El comienzo de la escena cambia sutilmente desde la versión de 1787. Véase la edición de Paul Bockmann de la obra temprana, *Schillers Don Karlos: Edition der ursprünglichen Fassung und entstehungsgeschichtlicher Kommentar,* ed. Paul Bockmann (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1974), pp. 329-331 (ll. 6792-6816), tanto como su comentario sobre las fuentes –en Rousseau y Montesquieu– de los tempranos y contrastantes argumentos de Poza a Felipe II (490-507). Para una variante de las ediciones iniciales véase *Friedrich Schiller: Dramen II,* ed. Gerhard Kluge, vol. 3 de *Werke und Briefe* (Fráncfort del Meno: Bibliothek Deutscher Klassiker Verlag, 1989). Kluge observa que «Ein Auftritt des Großinquisitors gehörte offenbar



Fünfter Akt. 485

Großinquisitor.

Das Seil, an dem
er flatterte, war lang, doch unzerreißbar.

König.

Er war schon außer meines Reiches Gränzen.

Großinquisitor.

Wo er sein mochte, war ich auch.

König

geht unwillig auf und nieder.

Man wußte,
in wessen Hand ich war — Warum versäumte
man, mich zu warnen?

Figura 10. «Wo Er sein mochte, war Ich auch». Friedrich Schiller, *Dom Karlos, Infant von Spanien* (Leipzig: Göschen, 1787), p. 485.

Van algunas acotaciones para trazar los lindes del coto cultural que maneja Freud, y para establecer la plausibilidad de esta fuente. Es indudable que Freud haya leído atentamente la obra de Schiller. La cita muchas veces en sus cartas: por ejemplo, en una de las primeras cartas a Eduard Silberstein recuerda las primeras líneas de la obra, «Die schönen Tage in Aranjuez/ Sind nun zu Ende», y se refiere nuevamente a estas líneas en una carta a Ferenczi de octubre de 1912; en una carta a Martha Bernays, recuerda los versos «*In meinem Frankreich* wischt man solche Tränen / Mit Freuden ab [...] [/] In meinem Frankreich war's noch anders», de *Don Karlos* 1.6, pronunciadas por la reina y erróneamente atribuidas por Freud a Mary Stuart, otra de las heroínas de Schiller; en una carta a Wilhelm Fliess de 1895, Freud recuerda *Don Karlos* 2.13: «que estoy lleno de novedades incluso teóricas. La defensa ha dado un importante paso adelante del que pronto te daré cuenta en un pequeño apunte. Pero también la construcción psicológica amaga lograrse, lo que sería para mí una alegría enorme. Naturalmente, todavía no tengo nada seguro para decir. Hacer ahora comunicación sobre ello equivaldría a mandar al baile el feto de seis meses de una niña. Temas de conversación no nos han de faltar. "Vuestras batallas" se dice en el *Don Carlos*, "Y vuestro Dios", etc.»* (Schiller: Herzog: [...] diese Rosen/Und Ihre Schlachten–Alba: Und dein Gott–so will ich/Den Blitz erwarten, der uns stürzen soll!*); en una carta a Jung del 31 de octubre 1910, Freud alude a *Don Karlos*

zu den ältesten Plänen Schillers» (1344), señala que el inquisidor funciona como el opuesto de Poza, y concluye: «Es gibt in Schillers Werk schwerlich eine Szene oder ein Gestalt, in der der Gegensatz zur Freiheit (sei sie politisch, moralisch oder als Naturrecht des Menschen verstanden) und das Böse samt der Mechanik seines Handelns eindringlicher dargestellt sind».

* Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 134.

1.9 («Entonces estaré dispuesto, del brazo con usted, a desafiar al siglo»), y Freud menciona la obra hasta 1934, en una carta a Arnold Zweig[138]. En 1920 lo encontramos añadiendo un pie de página a *Psicopatología de la vida cotidiana* de 1901, produciendo como ejemplo de la representación literaria de un *lapsus linguae* «*Ricardo II* de Shakespeare (acto II, escena 2), y [...] *Don Karlos* de Schiller (acto II, escena 8; un error cometido por la princesa de Eboli)»[139]. El círculo de Freud sentía por *Don Karlos* tanto o mayor interés como el propio Freud –quizás por razones obvias–. El *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* de Otto Rank (1912) dedica un largo capítulo al tema de la madrastra en la obra. (El amor de Carlos por la reina, quien viene a ocupar la posición de su madre, resulta en un conflicto doblemente idílico y crudo –para la reina, para la princesa de Eboli, ambas objeto de la atención del rey y del príncipe– en el que el padre asesina al hijo y al protector y representante del hijo, Poza, a un costo para sí mismo que Felipe solo vislumbrará al final de la obra). En 1914-1915, Hanns Sachs publicó en *Imago* (que por aquel entonces editaban conjuntamente Freud, Sachs y Rank) dos artículos vinculados sobre la obra

---

* «Domingo.– (*Tras una pausa en la que sigue a la princesa con la mirada).* Duque, esta rosa… y sus espinas…

Alba.– Y tu Dios… ¡Así bien puede llegar el rayo que ha de acabar con nosotros!» (85). [N. de la T.].

[138] Las cartas son «Letter from Sigmund Freud to Eduard Silberstein, April 23, 1876», en Walter Boehlich (ed.), *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein, 1871-1881*. Cambridge: Mass: Harvard University Press, 1990, pp. 150-156; Eva Brabant, Ernst Falzeder y Patrizia Giamperi-Deutsch (Eds.), *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi: 1908-1914*, vol. 1, Trad. Peter T. Hofferp. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 408; «Letter from Sigmund Freud to Martha Bernays, March 19, 1886», en *Letters of Sigmund Freud, 1873-1939.* Londres: Hogarth Press, 1970, pp. 212-214; «Letter from Freud to Fliess, June 12, 1895» en *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904.* Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1986, pp. 131-132 [Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904).* Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, p. 134]; «Letter from Sigmund Freud to C. G. Jung, October 31, 1910», en *The Freud- Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung.* Nueva York: Taylor and Francis, 1977, pp. 365-369 [Carta de Freud a Jung fechada el «31 de Octubre de 1910», en *Correspondencia Sigmund Freud-Carl Gustav Jung*. Edición de William McGuire y Wolfgang SauerHinder. Trad. Alfredo Guéra Miralles. Madrid: Trotta, 2012, pp. 384-389]; «Letter from Arnold Zweig to Sigmund Freud, May 12, 1934», en Ernst L. Freud (ed.), *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig.* International Psycho-Analytical Library, n°. 84, pp. 76-79. Londres: Hogarth Press, 1970 [*Correspondencia Sigmund Freud* - Arnold *Zweig*. Barcelona: Gedisa, 2000]. Sobre el tema general del uso que Freud hace de la obra de Schiller, ver Lewis W. Brandt, «Freud and Schiller», *Psychoanalytic Review,* 46, no. 4, 1959, pp. 97-101.

[139] Cfr. Sigmund Freud, «Psicopatología de la vida cotidiana» en *Obras completas. Volumen 6 (1901).* Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p. 101. Parece probable que Freud –que tenía en mente a los reyes, la soberanía y los diferentes tipos de amenazas para ellos, como sugiere la referencia a Ricardo II– esté pensando aquí en el momento, al final de la escena, en que la princesa insinúa que la carta que quiere que le devuelva Don Carlos le fue enviada por el rey, su padre. «O Himmel!», grita la princesa: «Wie schrecklich hab' ich mich verstrickt! . . . Was hab' ich Unbesonnene gewagt!».

inconclusa de Schiller *Der Geisterseher*, poniéndola en diálogo explícitamente con *Don Karlos*. Por un lado, las observaciones de Sachs sobre las rivalidades en el corazón de la trama de la obra no son especialmente originales; por otro, es notable su análisis de la «Polizeistoff» en las obras de Schiller, y del «geheimnisvollen Organisation des Katholizismus» [«misteriosa organización del catolicismo»] en *Geisterseher* y en *Don Karlos,* donde la figura del Inquisidor llama su atención[140]. En 1924, Lou Andreas-Salomé le escribió a Anna Freud refiriéndose a *Don Karlos*, y en 1925 Theodor Reik citó *Don Karlos* en su *Geständniszwang und Strafbedürfnis*.[141]

Nada de esto es definitivo, por supuesto. Y puede ser que el impulso de establecer con certeza las fuentes de la famosa frase sea, en cierta medida, una distracción. (No nos equivocaríamos al detectar, en el deseo de producir un «hecho» literario-histórico definitivo y soberano, la interferencia de cierta «fantasía» disciplinar, o de un desplazamiento compensatorio). Un enfoque complementario pero diferente, tampoco del todo verificable y mucho menos positivista que el rastreo, muy superficial, de fuentes que acabo de apuntar en el embalse-pantano cultural del que disponen Freud y su círculo, sería preguntar si la referencia, si es que la hay, a Schiller *tiene sentido* en el contexto de la conferencia de Freud. «Tiene sentido», significa aquí: que está motivada por el contexto, que surge en una relación determinable con la «disección» de la «personalidad psíquica», que plausiblemente refuerza las afirmaciones de Freud en la conferencia. Aquí las cosas son mucho más complicadas, pues lo que parecen propuestas de Freud en la conferencia, han llegado a sus lectores construidas sobre la frase misma que buscamos coordinar con esas propuestas, frase cuyo señalado misterio nos permite comprenderla como la enunciación más lírica del horizonte terapéutico del psicoanálisis, a lo que Lacan se refiere en su ensayo sobre «La instancia de la letra en el inconsciente» como tarea de «reintegración y de concordancia, diré incluso de reconciliación (*Versöhnung*)»[142]. El contexto que proporciona la obra de

[140] Hanns Sachs, «Schillers Geisterseher», *Imago* 4, no. 2, 1915, pp- 69-95; e *Imago* 4, n° 3, 1915, pp. 145-179.

[141] «– als käm ich heim zu Vater und Schwester»: Inge Weber (ed.), *Lou Andreas-Salomé-Anna Freud: Briefwechsel 1919–1937,* vol. 1. Gotinga: Wallstein Verlag, 2001, pp. 357-359; Theodor Reik, *The Compulsion to Confess,* en *The Compulsion to Confess and the Need for Punishment,* ed. J. Farrar (Nueva York: Farrar, Straus y Cudahy, 1959), pp. 176-356; cfr. Reik, *Geständniszwang und Strafbedürfnis: Probleme der Psychoanalyse und der Kriminologie* (Viena: Internationale Psychoanalytisch Verlag, 1925); *Psychoanalyse und Justiz,* 2ª ed., Ed. Alexander Mitscherlich (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), pp. 9-201.

[142] Jacques Lacan, «La instancia de la letra…», op. cit., p. 490.

Schiller rompe esta visión de la frase de Freud, y del gran arco de su argumento (se podría decir que la entrada en escena de la mediación schilleriana interrumpe fatalmente el desplazamiento de *Zerlegung* a *Versöhnung*), por lo que no es posible inscribir la mediación de Schiller dentro del horizonte de lo «terapéutico» o de la construcción humanística de «la finalidad que propone al hombre el descubrimiento de Freud» [490].

Asumamos por ahora la hipótesis de que la escena de Schiller subyace a la frase de Freud. ¿Qué cambia sobre la «disección» de la «personalidad psíquica» cuando entra en escena *Don Karlos,* la representación que ofrece Schiller del encuentro entre política y teología, ambientada en la versión de la temprana modernidad hispana que imagina la Ilustración europea? ¿Qué cambia en nuestra comprensión de la carrera de Freud, y en el *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*? ¿Qué cambia en la historia del movimiento psicoanalítico después de Freud? Finalmente, ¿qué cambia en lo que entendemos de las funciones mediadoras y determinantes de la noción de «temprana modernidad»?

En el nivel más obvio hay que notar el patrón complicado e intermitente de identificaciones y desidentificaciones que se instala apenas la obra de Schiller se presenta en el ensayo de Freud. Hemos visto a través de las cartas de Freud a Lou Andreas-Salomé del 17 de febrero de 1918, citadas anteriormente, cómo Freud parece identificarse con Schiller, y cómo la Revolución rusa de uno se hace eco con la Revolución francesa del otro. La tentación de interpretar la dramática escena de Schiller travistiéndola o traduciéndola con otros personajes –con los personajes y conceptos de Freud– es irresistible, pero de inmediato vuelve ilegible la velada alusión de Freud, y minimiza (o trastoca) el valor descriptivo de la frase.

Procedamos con la traducción, sin embargo. La figura del príncipe Carlos, infantil e impetuoso en la obra de Schiller, podría captar momentáneamente algo del principio del placer; su afección por su joven madrastra (que pone de manifiesto espectacularmente la versión de Verdi, por supuesto), la censura del padre, la duplicación del hijo como objeto del cariño paterno (escisión/duplicación: Carlos, Poza); todo esto sigue de forma oscilante una trama edípica bien conocida. Consideremos también, en otro nivel, la identificación momentánea que sugiere la igualmente velada identificación del psicoanalista con Poza, el personaje que encarna el tipo de racionalidad que podría apoyar el proyecto de una «disección» crítica de la «personalidad psíquica». Esta interpretación invierte de cierto heroísmo

trágico al psicoanalista: le destina al exilio y la muerte, a la supervisión, al disciplinamiento, al sacrificio, todo por haber seguido principios políticos igualitarios (Poza) o por haber propuesto una descripción de la subjetividad humana que destrona a los antiguos maestros psíquicos e instala la soberanía igualmente niveladora del inconsciente.

Para Schiller, y luego para Freud de manera mediata y estructuradora, el confesionalismo de los Habsburgo, esa antigua y renovada alianza entre política y teología, se alinea contra la figura del análisis ilustrado, del psicoanálisis y el psicoanalista; el ciego inquisidor y el rey se oponen al Renacimiento ilustrado, al Renacimiento de Poza y Leonardo da Vinci y (más tarde) al de Jacob Burckhardt. Son figuras de censura, interdicción, ortodoxia, disciplinariedad; España se mantiene reaccionaria; culturalmente, opuesta a Italia; políticamente, en contra de la Holanda republicana. Historiográficamente, la escena también se divide: por una parte, una temprana modernidad que mantiene el *trait d'union* entre teología y política; por otra, y en contra de esta, un secularismo no-teológico decididamente moderno.

La obra de Schiller abunda en tales simetrías y duplicaciones. En Freud, sin embargo, las cosas se complican inmediatamente. Cuando el principio de razón ilustrada viaja más allá de los confines del reino confesional, lo hace bajo vigilancia, y sin dejar atrás el papel que le han designado las fuerzas que quieren por él, fuerzas que quieren donde él quiere [*forces willing for it, willing where it wills*]. *Wo Es war, soll Ich werden* [donde el Ello estaba, allí estará el Yo], o, como dice el inquisidor, *Wo Er sein mochte, war Ich auch* [Dondequiera que él estuviese, también estaba yo]. Con el Schiller de Freud, el inquisidor deviene ese mecanismo ciego-que-todo-lo-ve del «yo» que ha estado siempre-todavía dondequiera que el impulso de escapar quisiera ir –impulso que encarnaría Poza en esta pequeña alegoría–. El inquisidor dice: «Yo ya estaba ahí, donde sea que tú querías ir, en el lugar al que tú, Poza, querías escapar, ya estaba ahí observando y esperando». O dice: «El "yo" de hecho no es más que la estructura del observar-y-esperar por la llegada del deseo de libertad, el cual llega a donde cree ser libre y se topa con sí mismo, capturado o expresado por el trabajo de la cultura, por la palabra de la obra de Schiller». Pero si esto es así, entonces en el nivel *disciplinario* –recordemos que las historias que Freud cuenta, incluso las de los casos médicos que narra (el Hombre lobo, el Hombre rata, Dora), son a menudo también historias disciplinarias–, Poza ya no representa el psicoanálisis ni a ninguna de las funciones de este. En cambio, es el psicoanálisis mismo, «disciplina» o tarea que

recupera terreno para el «yo» drenando las filtraciones pantanosas o excursiones heroicas del «ello», a quien encarna la figura combinada del inquisidor ciego y el rey, unidas teología y política en esta reconstrucción imaginaria de la escena originaria del encuentro de la política y la teología: es el psicoanálisis mismo lo que representa el terror administrativo de lo teológico-político; lo que representa el terror del confesionalismo administrativo del Estado inquisidor español de la modernidad temprana. Se pierde, con este giro inquisitorial, el *pathos* de renuncia y reconciliación que Lacan y otros encontraron en el *Wo Es war…* La cultura opera para drenar la *Kulturarbeit* freudiana de su sentido terapéutico. Bajo la influencia de la definitoria escena de Schiller, la frase de Freud revela la función política e intrínsecamente supervisora que da forma a la hidrología o al mecanismo del sistema psíquico.

El resultado es el mismo en ambos casos, ya sea si desplegamos la identificación antitética del psicoanálisis en la dirección de Poza (el psicoanálisis como figura trágica de emancipación racional) o en la dirección del terror administrativo de lo teológico-político, hacia el rey y el inquisidor: las nociones de fuerza, violencia y vigilancia administrativa pasan de ser temas o circunstancias sujetas a investigación ontogénica y «psicoanalítica», y susceptibles de intervención terapéutica (por ejemplo, por medio de técnicas que permiten al «yo» tomar el control del «esto» o del «ello»), a ser principios estructurantes de esa investigación. (Nunca estamos en posición de abandonar la *Zerlegung*, la disección, la segmentación, el análisis; la deconstrucción).

Y, sin embargo, hasta esta imagen complicada, contradictoria y antitética es incompleta, y en cierto sentido gravemente errada. En la obra de Schiller, la lucha entre el rey y el inquisidor por el destino del príncipe es más bien una cuestión secundaria; es un desacuerdo entre las fuerzas arcaicas que resisten la modernización y la ilustración, y no una contradicción significativa en la conceptualización de la soberanía. Tampoco el resultado está realmente en disputa, sobre todo porque la escena repite el anterior encuentro entre el rey y el príncipe cuando el monarca le recuerda a su hijo que cualquier camino excepto el de la aplicación del «terror» sería una «locura» [*Wahnsinn*]: dado que el rey ha arruinado el plan del inquisidor, se debe encontrar un sustituto. La analogía entre las dos escenas se manifiesta cuando Felipe le reconoce al inquisidor que «Ich bin/In diesen Dingen noch ein Neuling. Habe/Geduld mit mir» («En estos temas aún soy un aprendiz. Tened paciencia conmigo»). Y es a este lugar vacío, a este puesto desocupado, el de la víctima ejemplar, sacrificial, al que el padre destina al príncipe, al hijo.

Solo que la escena de Schiller *no* representa la triunfante coordinación de los regímenes político y teológico-administrativo, ni el triunfo del inquisidor, el traspaso de la forma sustancial de soberanía desde la teología a la política o de la política a la teología, ni la marca de la traducción o *trait d'union* entre los dos ámbitos. La historia de la Inquisición le da un nombre concreto a tal coordinación, que se concreta efectivamente traspasando a la víctima, o traduciendo el ejemplo. Las inquisiciones españolas y americanas, incapaces jurídicamente de llevar a cabo ejecuciones, entregaban a los presos condenados a la corona, la que confirmaba y ejecutaba las sentencias del tribunal. Estos prisioneros fueron llamados *relajados*, sujetos que han sido entregados, o soltados, liberados o aliviados; del latín *relaxo, relaxare,* «aligerar, aliviar, mitigar, suavizar, calmar; animar, avivar, relajar»[143]. Pero en la obra de Schiller se observa el espectacular *fracaso* del traspaso, del relevo, entre la Inquisición y la monarquía cuando quieren darse la mano, trabajar en conjunto, y traducir a Poza de un ámbito a otro. La muerte de Poza, provocada por el soberano político, no fue anticipada, y disgusta enormemente al brazo teológico-administrativo de la Inquisición, que habría hecho de Poza *un* ejemplo, de hecho, *el modelo mismo* de su exitosa vigilancia. Este fracaso deriva de, y hace patente, la descoordinación entre el trono y el altar; deja muy claro que en este caso, al menos, trono y altar están como desfasados, y operan bajo diferentes lógicas, desajustados. Donde «va» el rey cuando ejecuta a Poza, el inquisidor no lo esperaba; y de esta manera, gracias al rey, Poza por fin viaja allí donde el inquisidor no estaba: a la muerte. Que, en cierto sentido, el ámbito de la muerte sea precisamente el lugar al que la Inquisición le habría asignado –que Poza habría sido entregado por la Inquisición para su ejecución, *relajado,* a la corona, que habría hecho con él lo mismo que hizo el rey, aunque en este caso como un ejemplo, el ejemplo mayor de la influencia de la Inquisición sobre la corona–, esta diferencia mínima (de tiempo, del estado ejemplificador o representacional de la ejecución) marca una gran diferencia en la forma en que la teología política entra en escena.

Es el lugar que Poza ha dejado vacío al que Felipe entrega a su hijo, el doble fraternal de Poza: pues Abraham se ha precipitado, y ha asesinado a su hijo antes de que la mano del ángel pudiera detenerlo, antes de que el

---

[143] Charlton T. Lewis y Charles Short, *Harpers' Latin Dictionary: A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon,* ed. E. A. Andrews (Nueva York: Harper, 1879). En línea http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059 (consultado el 24 de septiembre de 2017).

carnero sacrificial pudiera ser presentado para tomar su lugar. El sacrificio que se le exige al rey queda claro: el hijo, el único hijo del soberano, se ha de sacrificar para anular una muerte previa; para hacer ejemplar lo que no lo fue; para instalar una muerte representativa, una muerte representable dentro del campo del trabajo cultural, en lugar de otra que no puede desplazar del todo, un duplicado anterior, un análogo (Derrida: «Esta *analogía* es el lugar mismo de lo teológico-político, el trazo de unión [*trait d'union*] o traducción entre lo teológico y lo político») semejante, pero también fundamentalmente diferente en la medida en que es específicamente no-representacional. El hijo del soberano muere como medio de compensación, siempre *post-festum:* pues él no puede estar en el lugar de la muerte de Poza, porque él, aunque es el doble fraternal del marqués, difiere de este precisamente por haber sido destinado a una muerte representativa. Carlos no muere para suturar los dominios político y teológico-administrativo, ni como su *trait d'union*; o sí, lo uno y lo otro, pero no solo esto, sino también como la marca compensatoria de su división. En el lugar mismo de la muerte de Poza, donde Carlos llegará a morir en lugar de la muerte del marqués, lo que espera no es el «yo», o en todo caso no un «yo» que, mediante lazos y manillas culturales o pedagógicas, espera capturar al infante (al *infans*) para hacer de él una lección o un ejemplo, o que espera para determinar y para delimitar el viaje del «ello» hacia la libertad. Para el Freud de Schiller, lo que espera tiene *todo menos* la estructura del observar-y-esperar por la llegada del deseo de libertad, que llega adonde cree ser libre solo para encontrarse a sí mismo capturado o expresado –expresado, por ejemplo, como obra formada y firmada por un tal Schiller.

Antes de mostrar dónde nos lleva el Freud de Schiller, revisaré el ámbito, pantanoso decíamos, líquido en todo caso, del *Kulturarbeit* en el cual se movía Freud. Buscaré una mediación adicional, para mayor confirmación del drama de subrogación fallida, duplicaciones defectuosas, representaciones desfasadas y comunicación confusa que se da en el *trait d'union* entre Freud y Schiller. La mejor y más conocida interpretación de *Don Karlos* de Schiller, es *Don Carlos* de Verdi, que, al igual que la obra de Schiller, pone en escena el encuentro entre los ámbitos de la política y de lo teológico-administrativo. La trama de Verdi es un poco diferente a la de Schiller, pero el juego de dobles de la ópera capta escrupulosamente las simetrías del drama de Schiller. En la versión de Verdi, el rey Felipe, al igual que su hijo Carlos, están profundamente unidos a Rodrigo, marqués de Poza, hecho duque por Felipe. Con el fin de salvar al príncipe, ya condenado, y dar paso a una nueva era («Un nuovo secol d'ôr

rinascer tu farai;/Regnare tu dovevi ed io morir per te»), Poza vuelve contra sí mismo las pruebas de la implicación de Carlos con los rebeldes en Flandes («Il fero agitator delle Fiuandere –dice Poza a Carlos–, son io!»). Pero el inquisidor le ha exigido al rey Felipe entregar a su amigo: «A te chiedo il signor di Poza». Los libretistas italianos de *Don Carlos* de Verdi terminan de esta manera el inolvidable encuentro entre Felipe y el gran inquisidor: con el consentimiento del rey, débil y acobardado, ante la demanda del inquisidor:

> Filippo: Mio padre, che tra noi la pace alberghi ancor.
> L'Inquisitore: La pace?
> Filippo: Obliar tu dêi quel ch'è passato.
> L'Inquisitore: Forse!
> Filippo: Dunque il trono piegar dovrà sempre all'altare![144]
>
> (Philip: Father, let peace abide between us still.
> Inquisitor: Peace?
> Philip: You should forget what has passed.
> Inquisitor: Perhaps!
> Philip: And so the throne must always give way before the altar!)
>
> (Fel. Padre mio, no se turbe entre nosotros la paz.
> Gr. inq. La paz?
> Fel. Sí, es preciso que olvidéis lo pasado.
> Gr. inq. Podrá ser. (*Vase*)
> Fel. (*solo*). ¡Que siempre deba el trono doblarse ante el altar!)*.

El inquisidor se marcha; Poza visita a Carlos en su celda, donde el marqués revela que él carga sobre sí las pruebas y se ha inculpado del cargo de traición contra el príncipe. Aparecen dos hombres, uno vestido con el atuendo de la Inquisición y el otro con un arcabuz. Se oye un tiro; Carlos, aterrorizado, grita: «Cielo! La morte! per chi mai?» Rodrigo responde: «¡Per me!» [«Car. (*aterrorizado*). ¡Cielos!, ¡la muerte! ¿Para quién? Rod. (*herido mortalmente*). ¡Para mí!»]

Volveré a este diálogo sobremanera extraño entre el príncipe y el marqués. Achille de Lauzières y Angelo Zanardini, los libretistas de *Don Carlos*, han venido argumentado lo siguiente: amenazada por complejas presiones (la devoción a los padres, la amistad, el amor), la vieja paz entre el rey y el inquisidor solo puede regresar al lugar que le pertenece, «residiendo» o

---

[144] Giuseppe Verdi, *Don Carlos: Opera in Four Acts* (Nueva York: Fred Rullman, 1920), pp. 45-50. La traducción es mía.

* Giuseppe Verdi, *Don Carlos. Opera en cinco actos*. Trad. de Tomás Gorchs (Barcelona: Imprenta de Tomás Gorchs, 1870), p. 35.

«permaneciendo» (*albergàre*, una palabra rara en este contexto) entre el soberano y la autoridad del reino teológico-administrativo, cuando el inquisidor «olvida lo que ha sucedido»[145]. El inquisidor no quiere, o no debe olvidar, pero en cualquier caso la decisión es suya, y la petición del rey («Obliar tu dêi quel ch'è passato») no puede elevarse al nivel de una orden: el verbo del rey, *dovere* («*Obliar tu dêi*»), reside, como el verbo *sollen* de Freud, entre el ámbito de la obligación moral (el inquisidor *debería* olvidar), de la orden (se le *ordena* al inquisidor que olvide), y de la sugerencia, o incluso de la petición (se le *pide*, o *implora* al inquisidor que olvide). «Forse», *quizás,* «podrá» o «podría» ser, es la difícil y tensa respuesta del inquisidor. ¿A qué responde? ¿A la afirmación o súplica del rey –«tu dêi»–, en el sentido de «Quizás sea cierto que "yo debería" hacer lo que dices, si, a fin de cuentas, tú eres el rey»? ¿O quizás, *forse,* al contenido de la plegaria del rey, en el sentido de «Quizás sí olvidaré…»? *Forse:* la palabra lleva y revela la asimetría fundamental de la relación entre los dos personajes, y entre las instituciones, tradiciones y normas de poder que cada uno representa para Verdi: *trono* y *altare*, política y teología.

[145] El original francés de las palabras de Felipe, por Joseph Méry y Camille du Locle, es completamente diferente: «L'orgueil du roi faiblit devant l'orgueil du prêtre». La excepcionalmente compleja historia textual de la ópera de Verdi (el compositor realizó tres versiones de diferente extensión: en francés, italiano y alemán) es tema de un número considerable de trabajos, los recientes le deben mucho a «La genèse de *Don Carlos,* opéra en cinq actes de Giuseppe Verdi, représenté pour la première fois à Paris le 11 Mars 1867», de Ursula Günther, publicado en *Revue de Musicologie*, n° 58, 1972, pp. 16-64 (parte 1), n° 60, 1974, pp. 87-158 (parte 2); Lucio Lugnani, *«Ella giammai m'amò»: Invenzione e tradizione di Don Carlos* (Milán: Liguori, 1999). El texto de Lucio Lugnani es un estudio intertextual de las fuentes de Verdi, especialmente del libreto francés de la ópera. Algo más interesante para mi propio argumento es la historia de la representación de *Don Carlos,* en los años justamente anteriores a que Freud comenzara las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis.* Sin ninguna evidencia inmediata, en uno u otro sentido, imagino que Freud es, por lo menos, consciente de los estruendos que sacudieron a *tout monde* del *stablishment* de la ópera de Viena y el mundo musical que le rodea. Entre los años 1926 y 1934, varias producciones alemanas y austriacas intentaron lo que Grundula Kreuzer (en su notable estudio, «*Voices from Beyond: Verdi's Don Carlos and the Modern Stage*», en *Cambridge Opera Journal*, vol. 18, n° 2, 2006, pp. 151-179) ha denominado «re-schillerización» de la ópera de Verdi: variados cortes destinados a poner en libreto en sintonía con el original de Schiller. El acontecimiento más importante de esta pequeña y extraña historia fue la producción en Viena del 10 de mayo de 1932 de *Don Carlos*, en adaptación de Franz Werfel. Encargada por Clemens Kraus para la Staatsoper de Viena, la adaptación de Werfel fue muy controvertida. Kreuzer da ejemplos de los títulos de las reseñas contemporáneas: «For instances of the debate, see Ernst Decsey, 'Guiseppe [sic] Verdi –Franz Werfel– und die Kritik', *Die Musik* 24/10, 1932, pp. 786-787; Victor Junk, "Wiener Musik", *Zeitschrift für Musik*, 99, 1932, pp. 600-607; Ferdinand Scherber, "Franz Werfel als Großinquisitor", *Signale für die musikalische Welt*, 9, 1932, pp. 526-528; and Franz Werfel, "Verdis Don Carlos und seine Kritiker", originally Neues Wiener Journal (15 May 1932), reimpr. en ídem, G*esammelte Werke: Zwischen Oben und Unten* (Prosa, Tagebücher, Aphorismen, Literarische Nachträge), ed. Adolf D. Klarmann (Múnich, 1975), pp. 351-353» (Kreuzer, «Voices from Beyond», op. cit., p. 160, nota 37).

Forse: la palabra puede incluso producir esta asimetría, funcionando no solo como un guion entre «política» y «teología», no solo como un *trait d'union,* sino también y simultáneamente como un *trait de division.* La palabra del inquisidor tuerce la voluntad del soberano, no al apelar a una voluntad más fuerte, o a una ley más general o universal, o a la violencia instituyente o la administrativa, la doble *ultimae rationes regum.* El altar doblega al trono, *le puede,* porque la Iglesia se reserva el derecho de decidir si recordar u olvidar, si actuar o no actuar. Desde el punto de vista de esta reserva, cualquier acción que el Estado, el trono, o el dominio político pudiesen tomar, podría verse albergada (o captada) por adelantado en el altar: el ámbito del poder teológico está teológicamente oscurecido, es la naturaleza del terror de la teología.

En Schiller y en Verdi, la iluminación racional conforma una genealogía para sí misma desde el campo de la cultura, y luego instala esa genealogía como el principio organizador de ese campo. (Cuando digo «en Schiller y en Verdi» me refiero a que este doble proceso de «conformación» e «instalación» ocurre *en* sus obras y, más ampliamente, *mediante* sus obras). En ellos, el drama de la secularización y modernización presenta una trama arcaica. Sube el telón. En escena, la temprana modernidad, oscurantista, confesional, inquisitoria; aquí y ahora, transferencia, traslado, traducción, relajamiento de la sustancia de la soberanía teológica a la esfera política, amoldada a ella. El antagonista: enfrentándola y oponiéndosele, un principio larvario de libertad, que primeramente se asemeja a esa tan retrógrada y oscurecida temprana modernidad como un hermano se asemeja a otro, como Abel, por ejemplo, puede parecerse a Caín. Está en juego la tierra, la cultura, la primogenitura, el pensamiento. Se pide un sacrificio o dos; de cada lado, figuras duplicadas: el inquisidor y el rey en un lado, Carlos y Poza en el otro. La genealogía de la ilustración racional y secular toma forma en y a partir de la muerte sacrificial de sus defensores modernos tempranos. Con la muerte de Carlos y de Poza, una nueva era, «un nuovo secol d'ôr», renace, «rinasce» es la palabra de Poza: un segundo Renacimiento ilustrado.

La genealogía de la teología política confesional toma forma en el mismo momento, con el mismo gesto, unido a o traducido a la ilustración racional y secular, mediante un *trait d'union*. La muerte del príncipe, o en su lugar la muerte del marqués, une la teología y la política, marca el lugar donde el *trono* cede ante *altare* al aceptar del altar el *relevo*, al *relajado*, al que dará muerte en tanto ejemplo. Es notable la atención y la inteligencia de los libretistas de Verdi. Donde Schiller incorpora un *trait de division* en *Don*

Carlos, en la forma de la relación de no sustituibilidad entre Carlos y Poza, en la forma de la diferencia temporal y representativa entre las muertes de los dos personajes, los libretistas de Verdi brindan el espectáculo asombroso de una muerte anunciada en el escenario, y así como *disputada* por dos personajes gemelos. Pues ¿qué puede significar que el príncipe no sepa si le han disparado a él o a Poza? ¿Si fue su propio cuerpo o el cuerpo de su doble –el cuerpo del hombre que le quitó el sitio y la muerte que le correspondían– el atravesado por la bala? «Per me! –exclama Poza–. La he tomado, esta muerte es mía, la he hecho mía; estaba esperándote a ti; adonde ibas ya te esperaba, ¡pero me adelanté y la hice mía!» La historia de la aparición de la ilustración racional y secular es la historia de una muerte y renacimiento, de un conflicto fratricida, de un sacrificio. En resumen: su forma, tropos y materiales son los del ámbito teológico-político, cuya sustancia *cultural* es destinada a otro uso, tomada y apropiada igual que Poza se apodera y se apropia de la muerte destinada a Carlos. Por otro lado, sin embargo, la historia de la persistencia de la teología política confesional –tal como la cuentan Donoso y Schmitt, para quienes las figuras de Abel y Caín también son centrales– es la historia de un sacrificio fallido, de la diferencia inquebrantable entre la muerte del hijo del soberano y la del hombre que no la podrá representar, de un traspaso o relevo trastornado y desfasado, de un error de traducción, de una reforma. En resumen, los tropos y materiales culturales a partir de los que, y en los que, la genealogía de la teología política confesional se forma, están siempre ya ubicados donde esa genealogía no está esperando, donde no llega.

El renacimiento de Lacan

> Todos nosotros mostramos aún muy poco respeto hacia esa naturaleza que, según las oscuras palabras de Leonardo (que nos traen a la memoria el dicho de Hamlet), «está llena de infinitas causas [*ragioni*] que nunca estuvieron en la experiencia». Cada uno de nosotros, criaturas humanas, corresponde a uno de los incontables experimentos en que esas *ragioni* de la naturaleza penetran en la experiencia.
>
> Sigmund Freud, «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci»[146]

[146] Sigmund Freud, «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras completas,* vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), p. 127 [Sigmund Freud, «Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood». En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Trad. James Strachey (1932-1936), vol 11, p. 137]. La versión alemana proviene de *Gesammelte Werke* (Londres: Imago/S. Fischer, 1940, 8), pp. 210-211.

Permítanme ahora avanzar hacia una conclusión en un nivel ligeramente diferente. He estado planteando preguntas preliminares a cualquier investigación sobre cómo, bajo qué circunstancias, con qué propósitos y con qué limitaciones la «teología política» entra en escena en la modernidad temprana. Me he movido entre Freud y Schiller, atravesando asimismo las maneras determinantes en que la Ilustración y la reformulación y crítica freudiana de esta buscan dar forma al Renacimiento, para sugerir que una construcción contradictoria, incluso antitética de la temprana modernidad, da forma a los materiales culturales de los que disponemos en la actualidad para imaginar el encuentro, el traspaso o relevo, el relajamiento o *relève* entre política y teología. Mi hipótesis ha sido que esta construcción antitética de la temprana modernidad se ajusta a dos genealogías para la modernidad que se configuran, limitan y contradicen entre sí. Me he referido a esta serie de encuentros, contradicciones, conformaciones y limitaciones de manera general, como si constituyeran un grupo de escenas primarias, las escenas originarias de la teología política, entendiendo el genitivo en su sentido más extenso: para indicar que el concepto, si es que es uno, de teología política sufre de «escenas primarias» propias de él (encuentros traumáticos, fantasías, escenarios prohibidos, etc.); y también para indicar que la teología política nos produce encuentros traumáticos, fantasías, encuentros prohibidos que ayudan a constituir nuestras identidades psíquicas y disciplinarias. Permítanme terminar comentando un ejemplo de cómo la doble fantasía de la relación de la modernidad temprana con la teología política influye en nuestra manera de entender, más generalmente, la mediación cultural.

Hay una subclase de escritos dentro del psicoanálisis canónico que se centran explícitamente en el problema de la teología política. Cada uno de nosotros podría sin duda ofrecer su propia lista, clasificados de forma diferente y reflejando sentidos muy distintos de lo que podría ser un «canon psicoanalítico»; sospecho que *Moisés y el monoteísmo* podría estar en la mayoría de las listas, al igual que *El Anti-Edipo* y algunas de las obras de Herbert Marcuse; menos obvio, pero más interesante, podrían ser algunos textos de Heinz Kohut, y no pocas obras de Melanie Klein y D. W. Winnicott. El ensayo de Lacan sobre la «Instancia de la letra en el inconsciente», que nos ha acompañado a escondidas hasta el momento, pertenece a este amplio grupo –aunque mucho menos clamorosamente que los trabajos de Freud o Gilles Deleuze y Félix Guattari–. «La instancia de la letra en el inconsciente», presentado por primera vez en el anfiteatro Descartes de la Sorbona como una

charla a los estudiantes de literatura de la universidad, se esfuerza por articular entre sí los idiomas y las disciplinas de la filosofía, la filología y el psicoanálisis dentro de «*l'universitas litterarum* de toujours», «la antigua *universitas litterarum…* el lugar ideal [para la institución del psicoanálisis]», como dice Freud según Lacan, evidentemente también pensando en la ubicación y ocasión de su propia charla (el ensayo fue leído como una conferencia el 9 de mayo de 1957, al Groupe de Philosophie de la Fédération des Etudiants ès Lettres-Sorbonne). En ese sentido, «La instancia de la letra en el inconsciente» también forma parte de la subclase de escritos en la tradición psicoanalítica que tratan abiertamente la relación entre los conceptos del psicoanálisis, sus aspectos institucionales, técnicos y terapéuticos, y sus condiciones materiales y prácticas, tal como proponen hacer las *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.*

Para articular estas diferentes disciplinas entre sí, el ensayo de Lacan imagina un lenguaje suficientemente formalizado, o un lenguaje suficientemente universal, en el cual y a través del cual los diferentes tipos de postulados (de completitud, de verdad, de coherencia, etc.) de diferentes disciplinas pueden traducirse entre sí, y pueden funcionar bajo alguna regla soberana (la regla de traducción, de relación). El ensayo realiza la función de mediación y traducción que atribuirá a «la razón desde Freud» al situarse, dice Lacan, a medio camino entre la palabra escrita y la hablada; se cierra sobre una imagen de complejidad topológica similar, concluyendo que «Freud par sa découverte a fait rentrer à l'intérieur du cercle de la science cette frontière entre l'objet et l'être qui semblait marquer sa limite» («Por su descubrimiento, Freud hizo entrar dentro del círculo de la ciencia esa frontera entre el objeto y el ser que parecía señalar su límite»). El giro característico hacia la topología se atenúa (después de todo, se trataba de étudiants ès *lettres)* o, más bien, se desarrolla en un nivel diferente del que lo hicieron muchas otras obras de Lacan en esta época: aquí son los «límites» de la escritura de Lacan los que se incluyen en el círculo de su ensayo. Este movimiento de invaginación recorre rigurosamente «La instancia de la letra en el inconsciente». Es primero un principio formal: los ejemplos literarios de Lacan traen a su obra muestras del ámbito cultural, la *universitas litterarum*; estas muestras funcionan instrumental, discreta y separadamente*, como lo haría una cita de Paul Valéry, para ilustrar este o

* Se traduce «discreta y separadamente» del inglés «*discreetly and discretely*», provenientes de la misma raíz latina *discrētus.* En español se usa la misma palabra «discreto» para referirse a ambos significados. [N. de la T.].

aquel punto; pero cada una es también una figura para las *universitas litterarum*. (Doble estatuto del *ejemplo*). O mejor dicho, cada «muestra» o ejemplo también representa lo que he estado llamando inexacta e hidrológicamente reservorio cultural, y lo hace *tanto* como metáfora, una condensada representación de esa *universitas litterarum,* de la que forma parte y es producto, el ensayo de Lacan «La instancia de la letra en el inconsciente»; *y* como metonimia, un sustituto contingente que expresa el deseo infinito de traer dentro del círculo del ensayo aquello que, al ser incorporado, trae consigo mucho más y mucho menos de lo que las «fronteras» del ensayo saben contener.

Este complicado principio de traducción *topológica* y *tropológica* conlleva un peso adicional en el ensayo, donde entra en una rica conversación con un vocabulario ontológico que Lacan extrae en cierta medida de su lectura y traducción del ensayo de Heidegger «*Logos*», que acababa de publicarse en *La Psychanalyse*[147]. Es un encuentro bastante conocido, pero vale la pena subrayar que cuando Lacan dice «cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que él profiere su significancia soberana» (je m'efforce à laisser à la parole qu'il profère sa signifiante souveraine), se convierte en un ejemplo cultural, una «muestra» de la «reserva cultural» de los lectores de Freud y Heidegger, etc., y se manifiesta explícita y tan problemáticamente como en el caso de los ejemplos literarios que mencioné brevemente, dentro del «ámbito» de su ensayo[148].

---

[147] El ensayo de Heidegger apareció por primera vez en el *Festschrift für Hans Jantzen*, ed. Kurt Bauch (Berlín: Verlag Gebr. Mann, 1951), pp. 7-18. La traducción de Lacan, «Logos», apareció en *La Psychanalyse,* n° 1, 1956, pp. 59-79. [La conferencia «Logos – das Leitwort Heraklits» posteriormente fue publicada con el título «Logos (Heraklit, Fragment 50) en *Vörtrage und Ausätze* (Cfr. Heidegger, M., *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vörtrage und Ausätze* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000), pp. 211-234. Para una versión en castellano consúltese Heidegger, M., «Logos (Heráclito, fragmento 50)». En *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pp. 153-169.

[148] Así es como lo dice Lacan:

> Que ceci soit le symptôme et le prélude d'une remise en question de la situation de l'homme dans l'étant, telle que l'ont supposée jusqu'à présent tous les postulats de la connaissance, ne vous contentez pas, je vous prie, de cataloguer le fait que je le dise comme un cas d'heideggerianisme,– fût-il préfixé d'un néo, qui n'ajoute rien à ce style de poubelle par où il est d'usage de se dispenser de toute réflexion en un recours au décrochezmoi-ça de ses épaves mentales. Quand je parle de Heidegger ou plutôt quand je le traduis, je m'efforce à laisser à la parole qu'il profère sa signifiante souveraine.
>
> (Que esto sea el síntoma y el preludio de una nueva puesta en tela de juicio de la situación del hombre en el ente, tal como la han supuesto hasta ahora todos los postulados del conocimiento, les ruego a ustedes que no se contenten con catalogar el hecho de que yo lo diga como un caso de heideggerismo –aunque se le añadiese el prefijo de un *neo* que no añade nada a ese estilo de bote de la basura con el cual es usual eximirse de toda reflexión con un recurso al «quítenme-eso-de-ahí» de nuestros escombros mentales.

Mencioné que el ensayo de Lacan se abre de manera situacional y performativa, comentando las circunstancias de su enunciación, señalando al público las diversas disciplinas anudadas en la institución, el espacio, la audiencia. Pero esto no es del todo correcto, ya que la versión publicada de «La instancia de la letra en el inconsciente» tiene una frontera diferente y comienza antes, con una escena que desea traer dentro de sus límites, una escena tanto profética como histórica, tanto anticipatoria como sintomática. Y esta descripción se refiere abiertamente, de hecho espectacularmente, *al Renacimiento.* Me refiero al epígrafe del ensayo, tomado por Lacan de la traducción de Louise Servicen del *codex atlanticus* de Leonardo, que Servicen tomó del original italiano editado por Jean-Paul Richter, pero también y principalmente de la traducción alemana de Richter. Aquí están las célebres líneas, extraídas de la primera sección de la llamada «División de las profecías» dentro del *codex* de Leonardo, la sección «de cosas relacionadas con los animales». Se refieren a la constitución de la ciudad:

> *Niños en mantillas*
> Oh ciudades del mar, veo en vosotras a vuestros ciudadanos, hombres y mujeres, con los brazos y las piernas estrechamente atados con sólidos lazos por gentes que no comprenderán vuestro lenguaje y solo entre vosotros podréis exhalar, con quejas lagrimeantes, lamentaciones y suspiros, vuestros dolores y vuestras añoranzas de la libertad perdida. Porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua, como tampoco vosotros los comprenderéis*.

En inglés:

> *Of Children Bound in Bundles.*
> O cities of the Sea! In you I see your citizens–both females and males–tightly bound, arms and legs, with strong withes by folks who will not understand your language. And you will only be able to assuage your sorrows and lost liberty by means of tearful complaints and sighing and lamentation among yourselves; for those who will bind you will not understand you, nor will you understand them[149].

Cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que él profiere su significancia soberana [Jacques Lacan, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», op. cit., p. 494]).

* Leonardo da Vinci, *Cuadernos*. Cit. en Lacan, J., «La instancia de la letra…», op. cit., p. 461.

[149] *The Notebooks of Leonardo da Vinci,* vol. 2, *Compiled and Edited from the Original Manuscripts*. Trad. Jean-Paul Richter, 1888; reimpr. Nueva York: Dover, 1970, p. 354. Compásese la traducción de Edward MacCurdy: «Of children who are wrapped in swaddling bands. O cities of the sea, I behold in you your citizens, women as well as men, tightly bound with stout bonds around their arms and legs by folk who will have no understanding of our speech [*sic*]; and you will only be able to give vent to

Esta es la traducción de Servicen:

> *Des enfants au maillot*
> O cités de la mer, je vois chez vous vos citoyens, hommes et femmes, les bras et les jambes étroitement ligotés dans de solides liens par des gens qui n'entendront point votre langage, et vous ne pourrez exhaler qu'entre vous, par des plaintes larmoyantes, des lamentations et des soupirs, vos douleurs et vos regrets de la liberté perdue. Car ceux-là qui vous ligotent ne comprendront pas votre langue, non plus que vous ne les comprendrez[150].

Y por último la versión italiana de Leonardo:

> *De fanciulli che stanno legati nelle fasce*
> O città marine, io veggo in voi i vostri cittadini, così femmine come maschi, essere istrettamente dei forti legami colle braccia e gambe esser legati da gente che non intenderanno i vostri linguaggi, e sol vi potrete isfogare li vostri dolori e perduta libertà mediante i lagrimosi pianti e li sospiri e lamentazione infra voi medesimi, chè chi vi lega non v'intenderà, né voi loro intenderete[151].

Annabel Patterson se apoyó en este epígrafe para organizar un ataque al supuesto elitismo de Lacan, y a través de él a la crítica psicoanalítica, la cual Patterson asocia, por una parte, con la resistencia que ofrece la disciplina de la filología a la historia y la política, y por otra, con el individualismo implicado en lo que Lacan llama «la dificulté de la référence au réel». «Si uno sitúa la fábula de Leonardo –escribe Patterson– no solo en toda su colección (que está ampliamente interesada en los significados políticos y sociales de la libertad), sino también en la historia documentable de la fábula, desde la Antigüedad en adelante, como una estrategia para evadir la censura, la encontraríamos más bien en una relación oblicua y antagónica con el ensayo de Lacan, y no como su esencia aforística»[152]. Pero ¿qué sucede si leemos la referencia a Leonardo a través de la fantasía o las fantasías de la temprana modernidad –o, mejor dicho, del Renacimiento– que este «genio universal» ya «considerado

---

your griefs and sense of loss of liberty by making tearful complaints, and sighs, and lamentation one to another; for those who bind you will not have understanding of your speech nor will you understand them». *The Notebooks of Leonardo da Vinci.* Trad. y ed. Edward MacCurdy (Nueva York: Reynal and Hitchcock, 1938, 2), p. 499. El «no understanding of our speech» de MacCurdy es provocativo, pero posiblemente solo un error (por «your speech»).

150 Leonardo da Vinci, *Carnets.* Trad. Louise Servicen. 1942; reimpr. París: Gallimard, 1951, tomo 2, p. 400.

151 Leonardo da Vinci, *Scritti Scelti di Leonardo da Vinci.* Ed. Anna Maria Brizio. 1952; reimpr. Torno: Unione Tipografica-Editrice, 1966, p. 333.

152 Annabel Patterson, *Reading between the Lines* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), pp. 320-321.

incluso por sus contemporáneos como uno de los grandes del Renacimiento italiano» como Freud lo llama, introduce en el ámbito, dentro de los límites, del ensayo de Lacan?[153] ¿Qué sucede cuando leemos el Leonardo de Lacan a través del Schiller de Freud (o el Freud de Schiller)? ¿Qué les sucede a los «significados políticos y sociales de la libertad» que «La instancia de la letra en el inconsciente» podría revelar?

Las preguntas son demasiado amplias y demasiado importantes para tratarlas brevemente. Permítanme esbozar algunos enfoques posibles. No nos puede sorprender que la monografía de Freud de 1910 sobre Leonardo comience citando a Burckhardt: lo que cuestiona el ensayo de Freud es, en gran medida, el lugar de Leonardo en la «antigua *universitas litterarum*»; el diagnóstico que Freud hace de Leonardo, por fallido y parcial que pueda parecer, forma parte de una serie de obras más o menos contemporáneas que tratan el apego narcisista de la cultura europea a las construcciones fantásticas de la *universitas litterarum* de «civilizaciones» y «culturas» precursoras y legitimadoras, sobre todo el culto y cultura del Renacimiento[154]. (El helenismo de Heidegger tiene raíces, por qué no, en el rechazo a la fantasía que representa el doblete renacentista Miguel Angel/Leonardo: tecnología y arte fusionados para dar una imagen del mundo y para dar forma de imagen representable al mundo). Hay que tener en cuenta, entonces, el papel que juega Leonardo en el pensamiento de Freud sobre el trabajo de la cultura. Por ahora, acordemos que las líneas que cita Lacan del misterioso *codex* de Leonardo se relacionan en primer lugar y más obviamente con la noción de atar y su relación con la ciudadanía, con el discurso, la fuerza, la violencia, la distinción entre lo humano y lo animal, etc. Ahora bien, la traducción francesa que cita Lacan oscurece lo que quiere decir Leonardo con «atar», al enfatizar el sentido de *maillot* como una mantilla que envuelve a los bebés. (Académie Française: «Pièce ou bande de tissu utilisée pour envelopper le corps et les membres

[153] Sigmund Freud, «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci», op. cit., p. 63.

[154] El ensayo de Freud sobre Leonardo, dice, no busca ««ensuciar lo esplendoroso y arrastrar por el polvo lo excelso»» (Freud está citando a Schiller), pero el análisis es triple: Freud busca entender el «enigma» de Leonardo; busca entender el lugar que Leonardo ocupa, en parte como resultado de ese «enigma» en el corazón de sus obras, en la imaginación de las sociedades posteriores; y busca ubicar, a través de su análisis de Leonardo, un límite o una frontera para el psicoanálisis en sí mismo: «Entonces, estas dos peculiaridades de Leonardo restan como algo no explicable mediante el empeño psicoanalítico: su particularísima inclinación a represiones de lo pulsional [*Triebverdrängungen*] y su extraordinaria aptitud para la sublimación de las pulsiones primitivas [*Triebe*]. Las pulsiones y sus trasmudaciones son el término último [*sind das letzte*] de lo que el psicoanálisis puede discernir. De ahí en adelante deja el sitio a la investigación biológica» («Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci»).

d'un nourrisson. Un enfant serré dans un maillot. Un enfant au maillot, un très jeune enfant»[155]. La rica conexión de *maillot* con *maille,* malla, es subterránea). Servicen enfatiza que el soporte-envoltura que la malla brinda al infante –parte confort y parte educación– concuerda con mucho del contenido explícito del ensayo de Lacan: un movimiento ontogenético de madurez psíquica, educación y confinamiento que cada niño experimenta, junto al realineamiento filogenético de la relación con el Ser que Heidegger anuncia y deplora, concebido quizás en términos de desarrollo, como si cada niño y cada historia humana también padeciesen algo como la Ilustración. El inglés de Richter –«Of Children Bound in Bundles»– restaura algo de la extraña violencia de la imagen (que nos ofrece un haz de niños, o niños agrupados individualmente, o niños atados y agrupados con otras cosas), y presta más atención al lugar del fragmento en los cuadernos de Leonardo (las imágenes proféticas que lo rodean son deliberadamente disyuntivas).

Pero permitir que el italiano de Leonardo, «De fanciulli che stanno legati nelle fasce», se filtre anacronísticamente o acrónicamente al ensayo de Lacan hace que las cosas sean aún más inquietantes. (El italiano de Leonardo no se encuentra en el texto de Lacan, como tampoco el italiano de Verdi en el *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* de Freud. Los idiomas ¿habrán sido importados, insertados dentro del ámbito del ensayo o de sus límites, según una concepción metonímica, hidrológica del campo de la cultura? ¿De *Kulturarbeit*?)

Observemos el sutil vínculo entre el *dei forti legami... legati* de Leonardo, y el italiano *legge*, ley; recordemos la importancia lexical y conceptual de *legein* para Lacan, atar-juntos [*binding-together*] y perdurar-en-el-desocultamiento [*letting-lie-in-unconcealment*] en el fragmento de Heráclito que Heidegger trata, y que Lacan traduce y menciona en «La instancia de la letra en el inconsciente». El uso de Lacan de la profecía de los ciudadanos obligados por las leyes (*legge)* a *fasces*, se quiera o no, trae al ámbito de su ensayo, introduce dentro de sus fronteras, ese *réel* que Patterson señala –aunque de forma encubierta, ya que el léxico heideggeriano de *legein* rima con la figura que ofrece Leonardo de disciplina y vinculación legal, pasando por una referencia silenciosa a la situación histórica de la que acababa de salir Europa–. La

155 «Par méton. *Dès le maillot*, dès la plus tendre enfance (on dit plus couramment "*Dès le berceau*"). Bande ou morceau d'étoffe dans lequel on enveloppait les membres et le torse d'un nouveau-né; lange dans lequel sont enveloppés jusqu'aux aisselles les jambes et le torse d'un nouveau-né. Être dans un maillot, être dans la première enfance».

«difícil… referencia a lo real» del *fascismo* nos ha estado acompañando desde el principio, incluso antes de que empezáramos a leer (*leggere, legein,* etc.).

No necesitamos ir muy lejos para mostrar el punto. Las ciudades del mar de Leonardo no son más que metáforas –tropos elocuentes de los que se vale, tal vez, como dice Patterson, para evitar la censura, o quizás por diferentes razones–. La «fábula» que Lacan encuentra en la edición de Servicen se anida entre las profecías que la rodean, que hablan de árboles antropomorfizados, perros, ratas, etc. Los ciudadanos de Leonardo son, en primera instancia, peces atrapados en redes, macho con hembra, incapaces de conversar con los humanos que los atraparon. Para aplicar la fábula a la sociedad humana –a la República florentina, al Estado papal o a los diversos ducados que Leonardo conocía bien– cruzamos especies, una materia bastante rutinaria en las fábulas políticas de la época (la pequeña colección de Maquiavelo: zorros, leones, lobos…). Leemos a la sociedad «humana» en y a través de estas ciudades del mar; la condición de atadura y confinamiento, la intraducibilidad del lenguaje de los peces al lenguaje de los humanos, todo se «traduce» a descripciones de circunstancias humanas, y sirve como *tipo* de situaciones del humano: en estas escuelas de peces figuran ciudades humanas y ciudadanos humanos. Se enuncia una doctrina coherente y bien conocida de Terencio: lo humano es lo universal (*nil a me alienum puto*); contiene multitudes, es la suma de todos los seres creados; toda forma de vida puede traducirse a lo humano. La asociación del «genio universal» de Leonardo con la universalidad de lo que Cassirer llamó la «filosofía renacentista del hombre» se basa y apoya esta traducción metafórica. El Leonardo de Burckhardt, como Freud recuerda a sus lectores, es precisamente esta figura universal, y la figura del universalismo humano. Y la imagen-pensamiento de Leonardo también y necesariamente funciona a la inversa. Lo que conocemos como «actividad humana», de hecho como la actividad humana fundamental, el fundamento de la vida política o de la vida como biopolítica, se nos presenta *solo* o *principalmente* de manera sintomática en la figura de estas ciudades del mar. Como una serie de traducciones dobles, en forma de círculo: de la ciudad del mar a la del ser humano, del humano a los ciudadanos atados en un haz; de las leyes humanas (*legge*) a las ataduras, y de las ataduras que amarran o que ligan juntos (*legare*) a los peces de Leonardo a las leyes de la ciudad humana; donde estaba el animal, allí estará el ser humano –y viceversa–.

¿Qué quiere decir, entonces, que en el corazón de la extraña y surreal imagen-pensamiento de Leonardo se encuentre el violento drama de la no-

traducción? ¿Que sea la no-traducción, es decir el rechazo de la sustitución y la representación, el rechazo violento de la similitud y mediación lingüística o cultural, que «sustituye» o «traduce» o «representa» (ninguna de estas palabras es correcta) la condición de ciudadanía? Se presenta una doctrina totalmente diferente acerca de la temprana modernidad. (Nicholas Rand podría decir: se encripta dentro de la imagen)[156]. Pescadores de hombres; hablantes de latín a los ignorantes y a los *infantes*; una especie aparte; ciudades en el cielo. Uno no necesita ser tan literal.

(La heterodoxia de Leonardo a veces se acerca al anticlericalismo, pero él es cuidadoso: se traduce a sí mismo, se censura a sí mismo).

Para mis propósitos, la imagen de Leonardo solo necesita ofrecer, además del *trait d'union* o principio de traducción entre especies y humanos que encontramos en los muchos círculos de la imagen-pensamiento, un *trait de division* o instancia de radical y violenta intraducibilidad. Luego, nos proporcionará no solo una filosofía renacentista de la humanidad, un principio para traspasar la soberanía indivisible de la esfera teológica a una consustancial y en espera esfera política humanista, atendiendo a dónde llegará el dominio teológico, *sino también* una modernidad temprana en la cual la ciudadanía descansa sobre la violencia, la división, la des-comunicación o no-comunicación, la coacción. Nada mediará entre estas dos figuras del pensamiento y de la identidad cívica; son la misma imagen, la misma marca o *trait,* la misma palabra, *y también* representan una antinomia; ellas (eso) marcan el límite de la *mediación.* Es trabajo de la cultura, o de la ideología, unirlos; ya no con los necios lazos proporcionados por un lenguaje suficientemente formalizado o formal, en el espacio imaginado y fantástico de «*l'universitas litterarum* de toujours», mucho menos en el espacio físico del anfiteatro Descartes, sino en la *maille* o *maillot,* en la aprisionadora, formadora y educadora red en que el infante, el *infans,* y el ciudadano aprenden a pronunciar su nombre.

Es este escenario el que Lacan busca capturar, en un orden técnico diferente de argumentación, cuando recuerda, al final de «Instancia de la letra», «la finalidad que propone al hombre el descubrimiento de Freud», «definida por él en el apogeo de su pensamiento en términos conmovedores: *Wo Es war, soll*

[156] Rand adopta el lenguaje de Abraham y Torok para describir un mecanismo de encriptación que funciona en este ensayo, por medio del cual un lenguaje revela lo que otro tiene dentro de él. En este caso, se podría decir: que los humanos son animales antropomórficos, y que los lazos que los unen a la ciudadanía deben ser imaginados como incomunicables y violentos, en la medida en que son fundacionales de la clase de «ciudadanos». Cfr. Nicholas Rand, «The Political Truth of Heidegger's "Logos": Hiding in Translation». En *PMLA* 105, nº 3, mayo de 1990, pp. 436-447.

Ich werden. Donde estuvo (fue) ello, tengo que advenir. Esa finalidad es de reintegración y de concordancia, diré incluso de reconciliación (*Versöhnung*)»[157].

Son los mismos pasos: si comenzamos con violencia y coacción, parece decir el ensayo de Lacan, terminamos con una nota de reconciliación cívica y disciplinaria. Ya no nos encontramos, como en la infancia de la modernidad ilustrada o «antes» de Freud, hablando en diferentes lenguas, ni a los filólogos gobernados por los filósofos o viceversa, o peces gobernados por pescadores, creyentes por el clero, ciudadanos por soberanos ciegos o supervisores. Más bien, el *Kulturarbeit* de la civilización (en el sentido verbal), el efecto civilizador del Renacimiento y la versión freudiana de este, la «razón», sirven para contener o atar al infante, para naturalizar la violencia del encuentro teológico-político, y para traducir esa violencia a una lengua en la que el «no» o «sí» del soberano, o el pescador, salva o condena, y que todos entendemos: una lengua común, comúnmente entendida. (Poza sustituye a Carlos, Carlos a Poza: las dos muertes se igualan, o al menos se hacen análogas; perdemos su diferencia constitutiva).

Pero esta lectura terapéutica y conciliadora de la línea de Freud, según muestra Lacan, es topológica y tropológicamente inexacta, en la medida en que ignora la «excentricidad radical de sí a sí mismo». Para Lacan, la famosa frase de Freud revela sorprendentemente esta misma excentricidad, que expresa en tres antinomias internas: una diferencia de sustancia, entre *Es* e *Ich*; de modo (*sollen*, la figura de la orden, pero también de la suposición, de la contrafactualidad); y de tiempo (*war* contra *werden,* una descripción histórica y un precepto providencial o ético: «Yo» debo o debería llegar adonde estaba «ello»). Esta excentricidad del yo [*self*] con respecto a la posición que se imagina ocupar, y con respecto a la posición que desea ocupar, o imagina que en algún punto llegará a ocupar; estas dos no-traducciones o traducciones fallidas *topológicas* y *tropológicas*, se alinean también con una malinterpretación [*misprision*] ontológica: el yo [*self*] no es lo que es (lo que piensa que es); yo pienso donde no pienso que pienso, dice Lacan, revisando a Descartes. Revisando a Descartes, pero también haciendo eco a la extraña manera en que la profecía de Leonardo de «la ciudad del mar» se construye como una fantasía de traducción y no-traducción; de consustancialidad (entre los humanos y

[157] Jacques Lacan, «La instancia de la letra», op. cit., p. 490. Compárese la traducción de Sheridan: «The end that Freud's discovery proposes for man was define by him at the apex of his thought in these moving terms: *Wo es war, soll Ich werden.* I must come to the place where that was» (*Écrits.* op. cit., p. 171).

sus análogos animales) y de una des-analogía absoluta, un *trait d'union* y un *trait de division*. Haciéndole eco a Leonardo, pero también, lo sepa o no, leyendo al Schiller de Freud, atendiendo a la significación soberana de las palabras de Freud, las cuales en sí mismas –lo recuerde o no Freud– arrastran o acogen «dentro de su ámbito» las fantasías contradictorias de la temprana modernidad que mantiene Schiller.

En 1918, quince años antes de que Freud escribiera la frase de *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* con la que Lacan cierra «La instancia de la letra en el inconsciente», Freud le escribe a Lou Andreas-Salomé que él se identifica con el viejo Schiller, que desea que termine la revolución lo antes posible (para que sea «aceptable»), y que «lo que la bestia humana necesita por sobre todo es contención». Es notable que en «el apogeo de su pensamiento» y hacia el final de su carrera, Freud recordara un Schiller temprano (que lo recordara, o que le permitiera acceder al ámbito, o franquear las fronteras de su ensayo sobre la estructura del aparato psíquico), quien a su vez estaba recordando el complejo *comienzo* de una revolución que consideraba inconclusa, una nueva edad de oro o un nuevo Renacimiento que debía surgir de las divisiones epocales en el corazón de la secularización y del relevo o traspaso, el *relève,* entre política y teología. ¿Tardío retorno, guiado por el *pathos*, a la vena heroica? No necesitamos de esa imagen. Freud ha vivido demasiado como para acogerse al heroísmo trivial. Las revoluciones francesa y rusa corren hacia sus respectivos *desenlaces*: como debiera hacerlo Poza, como hace el *Es,* se apresuran al lugar donde les espera, de siempre, su institucionalización o el terror del Estado administrativo (en el caso de la Revolución francesa, justamente llamada «el terror»). Pero Freud ha comprendido –aunque no tiene inmediatamente a mano el *Don Karlos*– que la temprana obra de Schiller indica en la modernidad temprana, en el conflicto fratricida entre las dos modernidades tempranas de la obra, un lugar donde las revoluciones *comienzan perpetuamente*, no donde terminan. Donde Poza difiere de Carlos; donde una muerte no puede reemplazar a la otra, no puede concebirse en lugar de la otra, no puede ser su sacrificio o su *análogo* –ahí, Freud comprende que se desarrolla una escena *originaria* diferente, y algo, llamémoslo libertad o ciudadanía, *comienza.*

5. Adorno y la dialéctica humanista

¡La degradación burguesa de los pretendientes, he ahí lo que se persigue! ¡Se les quiere despojar del halo de santidad, de la única majestad que les queda, de la majestad del destierro!

Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850**

Lo que es irreductible del objeto en el cine es en sí mismo una marca de lo social, anterior a cualquier realización estética de una intención. En virtud de esta relación con el objeto, la estética del cine está inmanentemente implicada con la sociedad.

Theodor W. Adorno, «Transparencias del film»*

Y digo estas palabras con la mirada puesta, por cierto, en las operaciones del parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que solo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad.

Jacques Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas»*

En la introducción a las maravillosas piezas de crítica musical que Edward Said recopiló para las conferencias Wellek de 1991, él escribe: «Adorno es heredero de la tradición hegeliana, lo que supone una teleología histórica ineludible que lo incorpora todo en su incesante camino hacia adelante. Esto –continúa Said– me parece inaceptable por todo tipo de razones»[158]. En lugar de esta «inaceptable» teleología histórica, Said propone una noción diferente de cambio histórico. Su gran modelo es la música; su facultad de escape, de fuga, de como-ausencia (diría Neruda), su condición no-teleológica –todo esto, para Said, se asemeja a la condición en la que él se

* Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Trad. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels (Madrid: Fundación Federico Engels, 2015), p. 123.

* Theodor W., Adorno, «Transparencias del film». Trad. de David Leda. En *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine*, nº. 7, 2008, marzo, p. 100.

* Conferencia pronunciada en el Coloquio internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre», el 21 de octubre de 1966. Traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), p. 401.

[158] Edward Said, *Elaboraciones musicales: Ensayos sobre la música clásica*. Trad. Roberto Falcó Miramontes (Madrid: Debate, 2007), p. 27.

encuentra, y sobre la que escribirá conmovedoramente en sus últimos años, la condición de exilio–. «Transgresiva» geográficamente, como el exilio y el *émigré*, «la música» tiene la «facultad para viajar, ir más allá, pasar de un lugar a otro de la sociedad, a pesar de que muchas instituciones y ortodoxias han tratado de recluirla»*. Donde la tradición hegeliana ve teleología, la tradición estética que invoca Said, en cambio, ve cierta errancia «desamparada» [*unhoused*], «en exilio» y vulnerable. A todo aquello que en G. W. F. Hegel o en Adorno exige la «implacable» asimilación de la esfera estética en la esfera de la representación, donde puede quedar sujeta a las demoledoras leyes mecánicas de la contradicción, negación e incorporación; a todo esto, dice Said, opone una «visión romántica», casi una visión schilleriana: «la música», dice, «posee un estatus y un lugar separado, que se revelan de vez en cuando pero que acostumbran a permanecer ocultos»[159]. Victor Frankenstein «fabrica» una «criatura», «infundiendo vida a un cuerpo inanimado». La criatura [*creature*] de Hegel que es Theodor Adorno representa para Said la posvida [*afterlife*] inaceptable y mecánica de la dialéctica determinada –un dispositivo para des-animar lo vivo de la historia, para «confinar» lo que sea que deambula en ella–. El Adorno de Hegel: una máquina para convertir lo que vaga de un lugar a otro en un marcador de posición, en una cosa definida por y confinada al espacio y tiempo que ocupa.

Es al menos sorprendente, entonces, que Said *también* afirme que deriva *de Adorno* su descripción del «romántico» «lugar y estatus separado» al que pertenece la música –de Adorno, quien queda inscrito por consiguiente tanto en la monstruosa e inaceptable «teleología histórica» de la tradición hegeliana como en la tradición humanista «romántica», schilleriana, que adoptan las últimas obras de Said–. Digo «es al menos sorprendente» ya que podríamos decir con razón, aunque un poco débilmente, que Adorno no es un filósofo sin contradicciones (y lo mismo para Said, por supuesto), y que podría muy bien tomar posiciones antagónicas en el curso de su carrera, o incluso dentro de una misma obra. O bien, se podría señalar la contradicción específica en la carrera de Adorno, entre la condena, en términos histórico-políticos, de la «dialéctica de la Ilustración», y el enorme desarrollo de sus conceptos en sus escritos filosóficos. O se podría argumentar más contundentemente que el concepto de Adorno de la historia permite, incluso requiere, que las imágenes, figuras históricas o acontecimientos, como la figura o imagen que

---

* Ibid., p. 28.

[159] Ibid., p. 28.

llamamos «Adorno» o, de hecho, como la del gran precursor «romántico» de Adorno, el monstruo de Victor Frankenstein, encarnen contradicciones significativas que pueden ser resueltas dialécticamente y, a la vez, yuxtapuestas no dialécticamente –imágenes o figuras que nos llaman a que avancemos hacia ellas, como lo planteó Walter Benjamin, por medio de la «dialéctica en suspenso», porque tales imágenes *son* «dialécticas en suspenso»–[160]. Así que, en realidad, la ambivalencia de Said respecto de Adorno parece compatible con la obra de Adorno, e incluso podría decirse que representa un aspecto dialéctico del *propio* trabajo de Said. No es un error situar a Adorno tanto en la voraz tradición hegeliana «inaceptablemente» teleológica como en la errante y «exílica» tradición humanista y liberal, sino que es fruto de una lectura atenta y minuciosa del filósofo alemán. Reconocemos en el Adorno de Said una «imagen dialéctica», y los puntos de mayor inestabilidad de esa «imagen», los aspectos en donde los grandes mecanismos de razonamiento dialéctico se encuentran paradójica y persistentemente con irrepresentables negaciones, excesos, disfrutes, libertades, pulsiones –todos términos inadecuados, y veremos por qué enseguida– son justamente el sitio en el que «Adorno» representa algo así como «la filosofía de la música moderna» y algo como «el exilio» o «el *émigré*».

---

160 Véase Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Trad. Pablo Oyarzun (Santiago: Lom, 2009[2] [N2a3]), pp. 94-95: «No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En otras palabras: [la] imagen es la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, continua, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no es transcurso, sino imagen<,> [tiene la] índole del salto. –Solo las imágenes dialécticas son imágenes genuinas (es decir: no arcaicas); y el lugar en que se las encuentra es el lenguaje». [Para otra versión en castellano, cfr. Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, ed. Rolf Tiedemann Madrid: Akal S.A., 2005 [N2a3] p. 464]). Para la traducción inglesa véase Walter Benjamin, *The Arcades Project*. Trad. Howard Eiland y Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, conv. N2a3), p. 462: «It's not that what is past casts light on what is present, or what is present its light on what is past: rather, image is that wherein what has been comes together in a flash with the now to form a constellation. In other words, image is dialectics at a standstill. For while the relation of the present to the past is a purely temporal, continuous one, the relation of what-has-been to the now is dialectical: is not progression but image, suddenly emergent. –Only dialectical images are genuine images (that is, not archaic); and the place where one encounters them is language». Para el original en alemán véase la edición de Tiedemann 1982: «Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: BILD IST DIE DIALEKTIK IM STILLSTAND. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesnen zum Jetzt dialektisch: IST NICHT VERLAUF SONDERN BILD , SPRUNGHAFT. – Nur dialektische Bilder sind ECHTE (d.h. nicht archaische) Bilder und der Ort, an dem man sie antrifft, IST DIE SPRACHE». Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*. En Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1982, 5), pp. 576-577.

Se me ocurren dos maneras de abordar la «imagen dialéctica» que es «Adorno» y, por tanto, de esbozar las formas en que la dialéctica humanista excluye el tipo específico de mediación que proporcionan Adorno y «Adorno». Ambas se sitúan necesariamente, inquietas, en la móvil frontera que se traza entre los argumentos disciplinarios y metadisciplinarios. Por el momento pospondré la descripción del lugar (en Said y en los críticos culturales que le siguen, pero también en el trabajo de Jean-François Lyotard y otros escritores «filosóficos» más conocidos) en el que «Adorno» representa el primero de estos argumentos, el disciplinar, el que versa sobre «la filosofía de la música moderna». (No hay que olvidar el diabolismo musical de Adorno: el pensamiento de Adorno sobre la música concluye en una «imagen dialéctica», al mismo tiempo dinámica e inestable que fija un intervalo más que una nota, una especie de tritono cuyas características se transfieren, así, a la figura del propio «Adorno», diablo o monstruo que ronda la maquinaria filosófica del siglo XX). Sin embargo, por ahora mi ruta hacia la crítica de Adorno de la dialéctica humanista tomará otro camino: el camino en que el exiliado y el monstruo van de la mano, o se encuentran, o luchan, como Victor y su criatura. ¿Pero cuál es cuál? ¿Cuál de los dos es el monstruo? ¿Cuál el exiliado? ¿Qué queremos decir con cada uno de estos términos? ¿Por qué suena hoy el término «exilio» en claves tan contradictorias? Que es otra forma de preguntar: ¿por qué la condición de «exilio» adquirió valores tan densos y contradictorios en la economía simbólica de la posguerra? ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales cambian el valor-de-mercancía del término y la condición de «exilio», en esa economía simbólica o cultural? Y finalmente, ¿cómo afectan esas condiciones concretas el carácter y la caracterización de la imagen dialéctica que llamamos «Adorno»?

Filmediación o exilio radical

Va una forma preliminar de caracterizar la contradicción de la posición del exiliado y de la posición de la imagen dialéctica del «exilio» en la cultura actual. Las palabras son de Adorno. «El gobierno estadounidense», escribió Adorno en su tardío ensayo radiofónico sobre Siegfried Kracauer,

> era superior a muchos países europeos de la época de Hitler en la medida en que ofrecía a todos los emigrantes la posibilidad de trabajar sin reducir a ninguno a la condición permanente de subsidiado. A cambio, la carga de conformismo, que pesa también sobre los autóctonos, era especialmente

> grande. Defensores entusiastas suyos fueron intelectuales emigrantes que ya habían conocido el éxito. La adaptación se convirtió una vez más en la norma que ya había sido en la evolución temprana de la mayoría, interiorizada por todos los que difícilmente habrían podido afrontar sus dificultades externas e internas de otro modo que obedeciendo al mecanismo psicológico llamado identificación con el agresor por Anna Freud[161].

Lo que tiene este inciso retrospectivo de especialmente sorprendente es la descripción del extraño circuito destinado para el «inmigrante intelectual», cuyo «éxito» anterior, presumiblemente fruto del «conformismo» y de la «adaptación» en su entorno nativo, encontró en América una norma que tradujo exacta y fácilmente un «conformismo» o «adaptación» disciplinario, legal, o étnico anterior, a un «conformidad» con la sociedad americana, sus valores, etc. El «agresor» con quien el *émigré* pudo haber sido *forzado* a identificarse, ahora es bienvenido, en la forma trópica de la sociedad de acogida. La emigración y el exilio obedecieron a una lógica de repetición y recreación; el *émigré* repitió la patológica relación con el poder instituido que lo hizo al mismo tiempo un éxito, y que también lo marcó con la abyecta identidad de la víctima. Desde esta perspectiva, la posición del exiliado –el *émigré*– atestigua para Adorno *tanto* una apertura, la posibilidad de «trabajar», de alcanzar la «protección dada por cierta solidez burguesa», como escribe en agosto de 1941 a Horkheimer, *como* una patología de la repetición, y lo que es más grave aún, el restablecimiento y re-sumisión a una re-identificación con la posición del «agresor»[162]. En el registro económico ligeramente diferente que también usa Adorno en su comentario tardío, la ambivalencia psicológica que se atribuye a la posición del *émigré* o el exiliado se corresponde con una forma de valor indefinida o dividida: los exiliados o *émigrés* que se encuentran en este nuevo país, en esta América, se asientan a la vez asumiendo la forma de valor dada por el mercado al que fueron transportados, *y* reteniendo y

---

[161] Theodor Adorno, «El curioso realista. Sobre Siegfried Kracauer». En *Notas sobre literatura. Obra completa 11*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2003), pp. 372-390. Para la edición en inglés véase Theodor Adorno, «The Curious Realist: On Siegfried Kracauer». En *Notes to Literature,* vol. 2. Trad. Sherry Weber Nicholsen (Nueva York: Columbia University Press, 1992), p. 72. El ensayo en alemán puede encontrase en Theodor W. Adorno, «Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer». En Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften, vol. 11, Noten zur Literatur*, ed. Rolf Tiedemann (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997), pp. 388-408.

[162] Adorno a Max Horkheimer, 17 de agosto de 1941, Horkheimer-Pollock Archive, Stadt-und Universitätsbibliothek, Fráncfort del Meno. Citado en Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography,* trad. Rodney Livingston (Cambridge: Polity Press, 2005), p. 272 [Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Una biografía intelectual de Theodor W. Adorno* (Barcelona: Herder, 2003)].

buscando repetir las formas de valor que traen de su tierra, ambiente o mercado natal. Las dos formas de valor, y de valorar, nunca coinciden. Es más: es condición definitoria de cada una diferir de la otra, y el exiliado o *émigré* vive esta condición indefinida [*unsettled*]. Lo que Adorno llama «conformismo», lo que llama «defensa entusiasta» del conformismo por parte del «exitoso» *émigré* intelectual, funciona en el nivel psicológico como una forma de negación (como también lo hace, según la concepción de Anna Freud, el mecanismo de «identificación con el agresor») y en el nivel económico como una mistificación de la inestabilidad del valor del exiliado, cuando el exilio se entiende como una mercancía[163].

¿Qué era el exilio, o la posición de *émigré*, cuando estas se abordaban no psicológicamente, ni siquiera económicamente, sino como un asunto filosófico-disciplinario? ¿Presenta, presentó, también las complejas contradicciones que se encuentran en aquellas claves? Por supuesto que las tres claves, la psicológica, la económica y la filosófico-disciplinar, no pueden desentrañarse fácilmente; un complicado flujo de determinaciones, espesores y sustituciones mutuas corre entre ellas, pasando cada una a través de las otras dos, la psicología del exilio a través de la economía de la forma de valor del exiliado, ambas a través de las preguntas filosóficas que plantea la condición (o quizás el concepto), y así sucesivamente.

Veamos, por ahora, este otro camino hacia la invención tripartita que forman nuestras tres claves.

Recordemos estas líneas premonitorias de la última gran obra de Said, publicada diez años antes de la segunda guerra de Irak, antes de los eventos del 11 de septiembre de 2001, antes de la segunda intifada, antes del auge de sistemas mediáticos de función explícitamente propagandista, como (en EE.UU.) MSNBC y Fox News, antes de que la hegemonía militar de Estados Unidos asumiera su actual forma unilateral. Estas son las palabras de Said, en el cierre de *Cultura e imperialismo.* Está describiendo una formación disciplinaria-mediática particular:

> […] por un lado, tenemos los mecanismos de absorción del saber especializado en el entorno exterior que lleva a cabo el academicismo (solo los expertos en la India pueden hablar de la India, solo los africanistas pueden hablar de

[163] Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1936; traducido al inglés por Anna Freud como *The Ego and the Mechanisms of Defence* (Nueva York: International Universities Press, 1946) [Anna Freud, *El yo y los mecanismos de defensa*. Trad. Y. P. de Cárcamo y C. E. Cárcamo (Buenos Aires. Paidós, 1954]).

África), y por otro la reafirmación de tales mecanismos de absorción por parte tanto de los medios de comunicación como del gobierno. Estos procesos, bastante lentos y silenciosos, se ponen en sorprendente evidencia y salen a la luz de forma impresionante y repentina, durante periodos de crisis exteriores de Estados Unidos y de sus intereses: por ejemplo, la crisis iraní de los rehenes, el abatimiento del vuelo 007 de las líneas aéreas de Corea, el secuestro del *Achille Lauro*, o las guerras con Libia, Panamá e Irak. Entonces, como por ensalmo, tan obedientemente acatado como planeado hasta el último detalle, el ámbito público se ve saturado de análisis de los medios de comunicación y estupendos reportajes sobre el tema. Así se mutila [*emasculates*] la experiencia en sí. Adorno observa:

> La obliteración total de la guerra a través de la información, la propaganda y los comentarios, con cámaras en los tanques que van en primera línea y corresponsales de guerra muriendo heroicamente, una ensaladilla de manipulación inteligente de la opinión pública y actividad inconsciente: todo esto no es más que otra expresión del aplastamiento de la experiencia, del vacío entre los hombres y su destino, vacío en el cual reside su verdadero destino. Es como si el enmascaramiento de los hechos, habitual y aceptado, ocupase el lugar de los propios hechos. Los hombres quedan reducidos al papel de figurantes en un documental de monstruos[164].

---

[164] Para esta traducción en español véase Edward Said, *Cultura e imperialismo* (Barcelona: Anagrama, 1996), p. 495. Para la versión en inglés véase Edward Said, *Culture and Imperialism* (Nueva York: Alfred Knopf, 1993), p. 322: «On the one hand we have the co-optations of foreign-area expertise by the academy (only experts on India can talk about India, only Africanists about Africa), and on the other reaffirmations of these co-optations by both media and the government. These rather slow and silent processes are put in startling evidence, revealed impressively and suddenly, during periods of foreign crisis for the United States and its interests–for example, the Iranian hostage crisis, the shooting down of Korean Airlines flight 007, the Achille Lauro affair, the Libyan, Panamanian, and Iraqi wars. Then, as if by an open sesame as unarguably obeyed as it is planned to the last detail, public awareness is saturated with media analysis and stupendous coverage. Thus experience is emasculated. Adorno says: "The total obliteration of the war by information, propaganda, commentaries, with cameramen in the first ranks and war reporters dying heroic deaths, the mishmash of an enlightened manipulation of public opinion and oblivious vacuity: all this is another expression for the withering of experience, the vacuum between people and their fate, in which their real fate lies. It is as if the reified, hardened plaster cast of events takes the place of events themselves. People are reduced to walk-on parts in a monster documentary film"». Said está citando a Adorno en *Minima moralia*, los fragmentos llamados «Fuera de la Línea de Fuego» [«Lejos del fuego»], de 1944. He consultado en Theodor Adorno, *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1969). Hay disponible dos instructivas traducciones de *Minima moralia* en inglés. La edición impresa estándar, y la mencionada por Said, es Adorno, *Minima moralia*. Trad. E. F. N. Jephcott (Nueva York: Verso, 1974). Una traducción más reciente es Adorno, *Minima moralia*. Trad. Dennis Redmond, 2005, en línea http://www.efn.org/~dredmond/MinimaMoralia.html (último acceso el 18 de agosto de 2017). En todo el texto (excepto lo que está marcado), las referencias en alemán son a la edición de Suhrkamp, al inglés a

Y aquí, el pasaje en alemán de la imagen-pensamiento de *Minima moralia* que cita Said:

> Die vollständige Verdeckung des Krieges durch Information, Propaganda, Kommentar, die Filmoperateure in den ersten Tanks und der Heldentod von Kriegsberichterstattern, die Maische aus manipuliert-aufgeklärter öffentlicher Meinung und bewußtlosem Handeln, all das ist ein anderer Ausdruck für die verdorrte Erfahrung, das Vakuum zwischen den Menschen und ihrem Verhängnis, in dem das Verhängnis recht eigentlich besteht. Der verdinglichte, erstarrte Abguß der Ereignisse substituiert gleichsam diese selber. Die Menschen werden zu Schauspielern eines Monstre-Documentaire films herabgesetzt[165].

Aquí, para finalizar un intrincado argumento acerca de lo que Said llama «la interiorización de las normas utilizadas en el debate cultural» (cast. 496 [323]), y para ir concluyendo un capítulo final titulado «El desmantelamiento

---

la traducción de Jephcott. En castellano remitimos a Theodor Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. J. Chamorro Mielke (Madrid: Taurus, 2001).

[165] Theodor Adorno, *Minima moralia*. Trad. Jephcott. La traducción de Redmond de las líneas cruciales, «Die vollständige Verdeckung des Krieges durch Information, Propaganda, Kommentar, die Filmoperateure in den ersten Tanks und der Heldentod von Kriegsberichterstattern, die Maische aus manipuliert-aufgeklärter öffentlicher Meinung und bewußtlosem Handeln, all das ist ein anderer Ausdruck für die verdorrte Erfahrung, das Vakuum zwischen den Menschen und ihrem Verhängnis, in dem das Verhängnis recht eigentlich besteht. Der verdinglichte, erstarrte Abguß der Ereignisse substituiert gleichsam diese selber», es un poco diferente que la de Jephcott:

> «The total concealment of the war through information, propaganda, commentary, the film crews in the leading tanks and the heroic death of war reporters, the mishmash of manipulated-enlightened public opinion and unconscious action, all this is another expression for desiccated experience, the vacuum between human beings and their doom, in which their doom actually consists. The reified, frozen mold of events, as it were, substitutes for this itself. Human beings are turned into the actors of a monster documentary film, which no longer knows any viewers, because even the very last one has to participate on the silver screen. The genesis of the belabored talk of the «phony war» lay in precisely this moment. It originated to be sure from the Fascist technique of dismissing the real horrors of the war as «mere propaganda», precisely in order to facilitate those horrors. Yet like all tendencies of Fascism, this too has its origin in elements of reality, which ends up prevailing only by virtue of that Fascist attitude, which sneeringly hinted at such. The war really is «phony» [in English (Redman)], but its «phonyness» [in English (Redman)] is more terrifying than any terror, and those who make light of this only contribute that much more to the calamity. Had Hegel's philosophy of history encompassed this epoch, then Hitler's robot-bombs would have taken their place, next to the death-scene of Alexander and similar images, among the empirically selected facts in which the symbolic state of the world-spirit is immediately expressed. Like Fascism itself, the robots are self-steering and yet utterly subjectless. Just like the former, they combine the utmost technical perfection with complete blindness. Just like the former, they sow the deadliest panic and are completely futile.–«I have seen the world-spirit», not on horseback but on wings and headless, and this at once refutes Hegel's philosophy of history.

de la dominación en el futuro» [«*Freedom from Domination in the Future*»], se le asigna a Adorno un papel adicional, de actor de reparto casi, «como por un ábrete sésamo», en el argumento de Said, que lo inscribe en el proyecto de mostrar cómo esta «interiorización de las normas» «mutila» la experiencia (el término de Adorno *verdorrt*, generalmente traducido en inglés como «*withering*» [«marchitamiento»], es de género ligeramente menos específico que la «emasculación» que ofrece Said). Los «moldes de yeso» vaciados, reificados, de los acontecimientos toman el lugar de estos (de la experiencia del acontecimiento), al igual que el papel del protagonista de la obra (*Schauspiel*) del documental-monstruo, espera al «extra», al actor secundario, que lo interprete. La bella, sutil y absolutamente apropiada imagen-pensamiento de Adorno resulta ser un tipo complicado de oxímoron: un «documental monstruoso» tan ficcional como «monstruoso»; un documental que atribuye realismo a los «monstruos» que representa (y en 1944 debemos reconocerle a Adorno un amargo entendimiento de cuán «monstruoso» podía mostrarse lo meramente «real»); y también o en vez, «monstruoso», de manera general o técnica, al ser, por ejemplo, monstruosamente *largo,* o monstruosamente de-mostrativo. El calificativo «monstruoso» (palabra que, por la variedad e incompatibilidades de los usos, no casa con ningún único sentido; palabra agenérica o antigenérica; monstruosa) rima, por su misma *inestabilidad,* con la esperanza que Said busca y encuentra en la música, y se vuelve afín al medio que sería tal música para producir el futuro «libre» de dominación que persigue. ¿Cuál es la naturaleza de esta *inestabilidad*? Se asocia tácitamente con la siguiente sección de la cita de Adorno: con lo que representan estos monstruosos documentales. Para Said, como sugieren sus últimos escritos sobre el humanismo, esta inestabilidad es un imperativo tanto formal como ético, y también una circunstancia de la posmodernidad: en lugar de la masificación mediática, *pero también* en lugar de un modernismo agotado, en lugar de las «elaboradísimas estrategias interpretativas de la teoría crítica y la extrema autoconciencia de las formas literarias y musicales» [p. 507, trad. modif.], Said sugiere que deberíamos volvernos hacia consideraciones de resistencia «más confiables», lo que proporcionará una especie de mixto documental-monstruo, si se quiere: «Ahora se confía más en los informes que vienen de la primera línea: allí donde se libra la batalla entre los tiranos locales y la oposición idealista, las combinaciones híbridas de realismo y fantasía, las descripciones cartográficas y arqueológicas, todas las investigaciones de formas mixtas (ensayos, videos y películas, fotografías, memorias,

cuentos, aforismos) en las que se relatan experiencias de exilios sin término, desamparadas [*unhoused*]»[166].

Para lograr este fin tan esperado, esta «esperanza», Said ubica el concepto y la experiencia de «inestabilidad» en la conciencia de la cultura que se considera a sí misma, en estos momentos, a la vez desde afuera y desde adentro, digamos, del guion, desde ambas posiciones. La conciencia de la cultura se expresa, pues, de forma «híbrida», y esta corresponde a la «experiencia desamparada del exilio» [«*unhoused exilic experience*»] que padece, por ejemplo, el intelectual palestino, el refugiado alemán o el sujeto desterritorializado. Este «desamparo» [«*unhousedness*»] es fundamental para la experiencia de verse a sí mismo como cáscara vacía, y constituye igualmente el contenido de lo que uno «ve». El desamparo es, en esta medida y a condición de conservar de él la inestabilidad definitiva, el medio de «transgredir» los límites geográfico-culturales de las subjetividades angostas y aprisionadoras que ofrece el capitalismo tardío: es lo contrario, para Said, de la experiencia «marchita», «seca» o «mutilada», que pone en venta la industria de cultura e información; el «desamparo» [«*unhousedness*»] es lo opuesto al cine, a la sala que acoge la proyección [*the movie-house*]. Paradójicamente, no sería descaminado detectar en las palabras explícitamente antihegelianas de Said una asociación de la externalidad errante, de la identidad productivamente negada por su ser-lejos-de-sí-mismo, con la autoconciencia y la apreciación estética que suena a ciertos pasajes de la *Estética* de Hegel, o que nos recuerda la obra de Bradley, o incluso la *Teoría estética* de Adorno. No seamos perversos, sin embargo: Said insistiría, tal como lo entiende en *contra* de Adorno, que el momento necesario de externalización o exilio no es lo mismo que –y no lleva necesariamente a– una reinscripción determinada de aquella experiencia en una forma de identidad ya dada. (Por ejemplo: el *émigré* no repetirá necesariamente las patologías de asimilación y conformidad que le llevaron a triunfar en su patria perdida; el valor de la forma-mercancía del exilio podría desplazarse con esta; es decir, ser inmanente a esa forma o transportable junto a ella). Sin embargo, el trabajo de Said sobre el humanismo se convierte, de hecho, en algo así como una economización de la experiencia del exilio. El doble paso necesario para que la «inestabilidad» de Said produzca, a partir de las cenizas de la dominación, un «futuro» *sin dominación*, significa tomar la estetización «romántica» de la cultura como medio o vehículo para la producción (*un*

[166] Said, *Cultura e imperialismo,* op. cit., p. 507 [trad. modif.]. Para la versión en inglés ver Edward Said, *Culture and Imperialism*, op. cit., p. 330.

vehículo, más que *el* vehículo. Claro está, hay otros) de formas híbridas en las que «el desamparo» pueda «alojarse» o experimentarse. El argumento de Said, en resumen, requiere una especie de hegelianismo sin determinación, y su explicación de las futuras perfecciones de la cultura del exilio depende de la conversión de la «experiencia» en «conciencia», como también pasa en la monstruosa historia que nos cuenta Hegel (el monstruo que llamamos *Geist* es el primer exiliado verdaderamente moderno). En este contexto, pues, Adorno es el sustituto y el modelo de Said (y no, o no solo, su antagonista hegeliano, la criatura monstruosa de la tradición hegeliana): representa, en este sentido concreto, la experiencia precursora del propio «desamparo» de Said. (No digo que Adorno sea el único precursor, ni que ofrezca la única «casa» [*house*] o sala de proyección, ni el único molde de yeso, ni la sola cáscara reificada –«*verdinglichte, erstarrte Abguß der Ereignisse*»– o modelo. Said tiene muchos: Freud, Wittgenstein…). La imagen y el pensamiento de Adorno son la «cáscara» a la cual el desamparado intelectual palestino migrará temporalmente, una «cáscara» que es acogedora y paradójicamente hogareña precisamente porque ella, también, designa una forma de pensar desde el lugar del exilio; una especie de molde de yeso al cual Said se ajusta a pesar de sus bordes y asperezas, sabiendo que nunca podrá estar completamente conforme al pensamiento de Adorno acerca de la disconformidad del «exitoso» y conforme intelectual exiliado.

Acerquémonos algo más. Veremos que la mascarilla de yeso de Adorno no le encaja a Said, que roza justo donde divergen las propuestas de los dos exiliados acerca del valor mixto del exilio, de mixta importancia filosófica y afectiva. Pues el pasaje de *Minima moralia* que cita *Cultura e imperialismo* no termina donde lo deja Said –y el balance del fragmento de Adorno nos proyecta un «documental de monstruos» mucho más aterrador, por así decir, que lo que Said nos permite «ver»–. Siguiendo en la clave de la imagen-pensamiento, se podría decir que Said ha decapitado el fragmento de Adorno, para evitar que nosotros «veamos» (o que él mismo «vea») algo mucho peor, una película incluso más monstruosa. La cita de Adorno que emplea Said termina con la frase «Los hombres quedan reducidos al papel de figurantes en un documental monstruoso», o también, otra traducción, «Los hombres son reducidos a actores de un documental monstruo que no conoce espectadores por tener hasta el último de ellos un papel en la pantalla». Pero el fragmento de *Minima moralia* continúa así:

Este momento es justamente el que da pie al tan censurado uso de la expresión *phony war*. Este ciertamente lo ha originado la tendencia fascista a rechazar la realidad del horror como «mera propaganda» a fin de que el horror se consume sin la menor oposición. Pero como todas las tendencias del fascismo, también esta tiene su origen en elementos de la realidad que se imponen justamente valiéndose de dicha actitud fascista, que los señala cínicamente. La guerra es ciertamente *pbony* [en inglés], pero su *phonyness* [en inglés] es más espantosa que todos los horrores, y los que se mofan de esto contribuyen a la desgracia.

Si la filosofía de la historia de Hegel hubiera podido incluir a esta época, las bombas-robot de Hitler habrían encontrado su lugar, al lado de la muerte prematura de Alejandro y otros cuadros del mismo tipo, entre los hechos empíricos por él escogidos en los que se expresa simbólicamente el estado del espíritu del mundo. Como el propio fascismo, los robots son lanzados a la vez y sin participación del sujeto. Como aquel, unen la más extrema perfección técnica a una perfecta ceguera. Como aquel, provocan un terror mortal y resultan completamente inútiles. «He visto el espíritu del mundo», no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza, y esto refuta a la filosofía de la historia de Hegel*.

En inglés:

It is just this aspect that underlies the much-maligned designation «phony war.» Certainly, the term has its origins in the Fascist inclination to dismiss the reality of horrors as «mere propaganda» in order to perpetrate it unopposed. But like all Fascist tendencies, this too has its source in elements of reality, which assert themselves only by virtue of the Fascist attitude malignantly insinuating them. The war is really phony, but with a phonyness more horrifying than all the horrors, and those who mock at it are principal contributors to disaster.

Had Hegel's philosophy of history embraced this age, Hitler's robot-bombs would have found their place beside the early death of Alexander and similar images, as one of the selected empirical facts by which the state of the world-spirit manifests itself directly in symbols [*unmittelbar symbolisch sich ausdruckt*]. Like Fascism itself, the robots career without a subject. Like it they combine utmost technical perfection with total blindness. And like it they arouse mortal terror [or horror] and are wholly futile [*Wie jener erregen sie das toedlichste Entsetzen und sind ganz vergeblich*]. «I have seen the world spirit,» not on horse-back, but on wings and without a head, and that refutes, at the same stroke, Hegel's philosophy of history[167]. The genesis of the belabored talk of the «phony war» lay in precisely this moment. It originated

* Theodor W. Adorno, *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. op. cit, pp. 52-53.

[167] Theodor W. Adorno, *Minima moralia*. Trad. Jephcott, op. cit., p. 55.

to be sure from the Fascist technique of dismissing the real horrors of the war as «mere propaganda,» precisely in order to facilitate those horrors. Yet like all tendencies of Fascism, this too has its origin in elements of reality, which ends up prevailing only by virtue of that Fascist attitude, which sneeringly hinted at such. The war really is «phony» [*en inglés*], but its «phonyness» [*en inglés*] is more terrifying than any terror, and those who make light of this only contribute that much more to the calamity[168].

Y el original alemán:

> Die Menschen werden zu Schauspielern eines Monstre-Documentairefilms herabgesetzt, der keine Zuschauer mehr kennt, weil noch der letzte auf der Leinwand mittun muß. Eben dies Moment liegt der vielgescholtenen Rede vom phony war zugrunde. Sie entspringt gewiß aus der faschistischen Stimmung, die Realität des Grauens als «bloße Propaganda» von sich zu weisen, damit das Grauen einspruchslos sich vollziehe. Aber wie alle Tendenzen des Faschismus hat auch diese ihren Ursprung in Elementen der Realität, die sich nur eben gerade kraf jener faschistischen Haltung durchsetzen, die hämisch auf sie hindeutet. Der Krieg ist wirklich phony, aber seine phonyness schrecklicher als aller Schrecken, und die sich darüber mokieren, tragen vorab zum Unheil bei.
> Hätte Hegels Geschichtsphilosophie diese Zeit eingeschlossen, so hätten Hitlers Robotbomben, neben dem frühen Tod Alexanders und ähnlichen Bildern, ihre Stelle gefunden unter den ausgewählten empirischen Tatsachen, in denen der Stand des Weltgeists unmittelbar symbolisch sich ausdrückt. Wie der Faschismus selber sind die Robots lanciert zugleich und subjektlos. Wie jener vereinen sie die äußerste technische Perfektion mit vollkommener Blindheit. Wie jener erregen sie das tödlichste Entsetzen und sind ganz vergeblich. – «Ich habe den Weltgeist gesehen,» nicht zu Pferde, aber auf Flügeln und ohne Kopf, und das widerlegt zugleich Hegels Geschichtsphilosophie[169].

Ahora bien, la decapitación de Hegel que lleva a cabo Adorno por medio del concepto de lo «completamente inútil» (*ganz vergeblich*) es justamente lo que Said no está dispuesto a aceptar. Adorno podrá bien ser, de alguna manera, el suplente antihegeliano de Said, pero de esta manera no. Pues Said no ve claramente cómo lograr un «futuro» libre de dominación, sin construir el camino hacia ese «futuro» sobre la norma mínima, la idea regulativa, del concepto de «experiencia de exilio desamparada». Mediación normativa (la

[168] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Trad. Redmond, op. cit., s.p.

[169] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia.* Trad. Jephcott, op. cit., p. 55. Confróntese con la traducción de Redman en http://www.efnorg/~dredmond/MinimaMoralia.html (consultado el 18 de agosto de 2017).

figura, la experiencia) del exilio, pues –aquí radica la dialéctica residual de Said–, la monstruosa máscara de su hegelianismo oculto. Aquí Adorno está argumentando en contra de esta norma dialéctica *positiva*. Para él, lo que ocurre históricamente emergerá del presente bajo el tropo de, sobre las alas de, un movimiento diferente al que se imagina la dialéctica de Said: las mediaciones monstruosas de Adorno no solo son ciegas, sino también acéfalas. Vuelan sobre alas, pero sin dirección; tienen un movimiento específicamente no-dialéctico (y no antidialéctico). Las mediaciones salvajes de Adorno se mueven: no, ciertamente, de la manera en que se mueven las «bombas-robot», pero tampoco según ningún principio estético desamparado, exílico, que cargue su valor a cuestas, de país en país.

Permítanme intentar ser más específico sobre la naturaleza de la crítica de Adorno a la figura normativa del exilio. Nos preguntamos: ¿qué tipo de mediación propone Adorno, escudándose en el aspecto de lo totalmente inútil, de lo acéfalo? Consideremos dos de las expresiones de Adorno: el «documental monstruo», usado por el filósofo para caracterizar películas de guerra y propaganda bélica; y las expresiones «*phony war*» y «*really phony war*». ¿De dónde recoge Adorno estas *Fremdwörte,* estas palabras extranjeras, estas imágenes o giros idiomáticos, que inserta en el texto de *Minima moralia*, como si fueran inmigrantes o palabras exiliadas de otras lenguas, que resuenan en inglés desde el texto en alemán –«*phony war*»– o que hacen eco en francés –*monstre-documentarie*?– ¿Se puede plantear la pregunta «¿de dónde recoge Adorno esta imagen?» sin caer en las tentaciones positivistas que tanto irritaron a Adorno durante su tiempo en el Proyecto Radio? ¿Qué tipos de mediaciones, interferencias fácticas, medialidades alternativas y materialismos salvajes perturban y condicionan nuestro análisis del argumento de Adorno? ¿O nuestra experiencia de su prosa? Voy a aplazar mi respuesta explícita a la segunda pregunta metodológica por ahora, y proporcionaré lo que parecerán bases positivas para contestar la primera pregunta, la filológica, la positivista. (Pues la búsqueda de estas bases positivas nos lleva necesariamente al dilema metodológico).

¿De dónde, de qué depósito o ámbito cultural (recordemos el famoso «pantano» cultural de Freud, que discutimos en el capítulo anterior) recoge Adorno las *Fremdwörte,* las palabras, imágenes o giros idiomáticos extranjeros, que inserta en el texto de *Minima moralia*?

Acerca de la siniestra noción de que Europa se dedicaba simplemente a una «*phony war*», «guerra falsa», podemos ser breves. La noción tuvo mucha

aceptación entre los aislacionistas de Gran Bretaña y por supuesto, y durante mucho más tiempo, en Estados Unidos, donde se mentaba el «*phony war*» desde 1938 hasta el ataque a Pearl Harbor, en diciembre de 1941. Se asocia la figura del senador William Borah con la idea que Gran Bretaña y Francia «bajaron los puños» en el frente occidental, en 1938 y 1939, y que esto demostraba *al menos* debilidad y desgana en la respuesta de los dos países a la agresión por parte de Rusia y Alemania, aunque Borah y otros iban más lejos, y llegaban a insinuar oscuramente que la debilidad aparente de Gran Bretaña y Francia en realidad expresaba el deseo secreto de forzar a Estados Unidos a entrar en la guerra, deseo escondido detrás de la «*phoniness*», «falsedad», de la respuesta a la beligerancia fascista y del fracaso de los dos países en contener la agresión. Resumiendo: cuando lo usa Adorno, el adjetivo «*phony*» significa no solo «falso», sino también lo *deliberada y perniciosamente* falso: es una máscara de debilidad asumida para atraer a los Estados Unidos al teatro de la guerra[170]. Esta especie de insinuación, persistente y desmoralizante, no le cayó bien a los soldados que estaban luchando. El secretario de Guerra británico, Oliver Stanley, fue noticia en marzo de 1940 cuando denunció a los que se referían al campo de batalla europeo, «con un lenguaje sacado del ring», como «*phony war*. Esta es una frase –dijo Stanley– usada por personas que, luego de una buena cena, se sientan e incentivan a dos luchadores a destruirse entre sí»[171].

[170] El sentimiento aislacionista en los años previos al ataque a Pearl Harbor fue fuerte. El 14 de septiembre de 1939, Borah pronunció un discurso de radio instando al Congreso a «retener el embargo de armas: nos mantiene fuera de la guerra»; el 15 de septiembre, Charles Lindbergh apeló por radio desde Washington D. C. al «aislamiento» y pidió a los Estados Unidos que «dirija la mirada hacia nuestra propia defensa». El 19 de septiembre de 1939, el diario *Los Angeles Times* informó que «el senador William E. Borah acusó hoy a Gran Bretaña y Francia de "bajar los puños" frente a Alemania en el frente occidental, y afirmó que hay algo "falso" en la guerra europea [...] Borah, quien llevó la causa de los aislacionistas al país en un discurso radial la semana pasada, recibió aproximadamente 2.800 telegramas». En «Allies "Pulling Their Punks" on Western Front, Says Borah», *Los Angeles Times,* 19 de septiembre de 1939, p. 4. El 21 de septiembre de 1939, el presidente Roosevelt se dirigió al Congreso y solicitó que se levantara el embargo de armas, el último elemento de la llamada Ley de Neutralidad que prohíbe el apoyo total a Inglaterra y Francia.

[171] «Stanley Excoriates American Critics of British War Effort», *Los Angeles Times*, 21 de marzo, de 1940, p. 8. La supuesta «falsedad», «*phoniness*», del esfuerzo de guerra fue objeto de una influyente columna de 1939 de Walter Lippmann, que decía en parte: «Se dice que esta es una guerra falsa [*phony war*]. Pero entenderemos mejor la guerra si recordamos que fue precedida por ocho años de falsa paz. [...] La falsa paz era de hecho una guerra, o más exactamente una campaña de agresión, en la que los Estados neutrales más pequeños y débiles debían ser capturados para fundar grandes nuevos imperios que luego serían capaces de dictar un nuevo orden de cosas en la mayor parte del mundo. Pero finalmente esta campaña encontró resistencia efectiva, y esa resistencia es lo que los superficiales se complacen en llamar una guerra falsa». Walter Lippmann, «Today and Tomorrow». En *Los Angeles Times*, 27 de octubre de 1939, A4. Hacia 1941, en memorias como *I can't Forget: Personal Experiences of a War Correspondent*

El uso que hace Adorno de la expresión «*phony war*» –«La guerra es ciertamente *pbony* [«Der Krieg ist wirklich *phony*», es decir, a la vez, «realmente *es* "*phony*"», y es «realmente *phony*», mucho, es muy *phony* y no solo un poco], pero su *phonyness* es más espantosa que todos los horrores, y los que se mofan de esto contribuyen a la desgracia»– tiene, pues, este fundamento trágico. *Minima moralia* convierte el dispositivo que utilizaban Borah, Lindberg y otros aislacionistas para promover la neutralidad en la «realidad» del fascismo y de los bandos «neutrales» o aislacionistas. Ser testigo del «documental monstruo» es en realidad formar parte de él: es jugar el papel del espectador que, mostrando «monstruosidades» como si fueran evidencia «documental» e invitando a rechazarlas como si fueran pseudohechos exagerados, juega un papel aún peor, más terrible en la medida que no hay nadie que lo vea, en la medida en que se desarrolla sin un público objetivo. *Este* «documental monstruo» ya no busca ni siquiera persuadir: pliega a su público dentro de sí mismo, y por lo tanto no solo liquida cualquier punto de vista «objetivo» con respecto a los «hechos» que pretende documentar, sino que también destruye la experiencia «subjetiva» del «hecho» (de segundo orden) de su proyección, de su documentalidad, de su presunta objetividad, incluso de su objetualidad. La expresión oximorónica de Adorno «*really phony*» lleva una inmensa carga: malinterpretada, puede describir una especie de neutralización léxica de lo «real» por lo «falso», y viceversa. (De forma parecida al «fake news» de la era Trump). En este sentido, los dos términos, combinados, promueven el aislacionismo, la catástrofe. Sí, en este sentido, captar al espectador para introducirlo dentro de la película tiene un efecto total o totalitario (aquí Adorno parece hacerse eco de los comentarios de Kracauer sobre la función del cine en el auge del nacional socialismo), pero también, y por esta misma razón, supone el fin de cierto modelo de reflexión, de cierta economización de la experiencia del terror o del horror que Adorno propone como crítica específica del hegelianismo[172].

---

in France, Luxembourg, Germany, Belgium, Spain and England (Nueva York: Bobbs Merrill, 1941), de Robert J. Casey, se argumentaba que, como un crítico lo expresó, «la guerra "falsa" fue genuina, y no se hizo nada para fortalecer el punto débil [la línea Maginot, en este caso] en el que se estrellarían». Benjamin Howden, «Newsman Who Witnessed It Explains French Collapse». En *Los Angeles Times*, 16 de noviembre de 1941, C10.

[172] Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler, a Psychological History of the German Film* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1947) [Siegfried Kracauer, *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*. Trad. Héctor Grossi (Barcelona: Paidós, 1985)].

Pero si no es así, entonces, *¿cómo* debemos leer la expresión «*really phony*» ante el riesgo de una neutralización catastrófica? ¿Cómo deberían los lectores de Adorno entender la contradicción no-neutralizante, no-dialéctica entre lo «falso» y lo «real»? ¿Qué tipo de hecho, objeto o acontecimiento puede ser a la vez «falso» y «real», sin condenar ambos términos y al espectador, al agente político o al crítico que califican, a la inconsciencia del cine vacío?

El «documental monstruo» que encontramos en esta misma sección de *Minima moralia* ofrece una primera respuesta a estas preguntas: la figura del exilio, la más extendida y precisa conceptualmente. La palabra alemana «monstruo» no es inusual en el trabajo de Adorno; incluso en *Minima moralia* la encontramos varias veces, por ejemplo en el fragmento titulado «*Mamut*», que se abre observando que «hace unos años circulaba por los periódicos americanos la noticia del hallazgo de un dinosaurio conservado entero en el estado de Utah. Se afirmaba que el ejemplar había sobrevivido a los de su género y era millones de años más joven que los hasta ahora conocidos. Este tipo de noticias, igual que la insoportable moda humorística del monstruo del lago Ness y la película *King-Kong,* es una proyección colectiva del *monstruoso* estado total». Lo encontramos nuevamente en «Servicio al cliente», que termina vinculando ópera y cine de esta manera: «Pero el tono de cada película es el de la bruja que ofrece a los pequeños que quiere hechizar o devorar el espeluznante susurro: "¿está buena la sopita, te gusta la sopita?, seguro que te sentará bien, muy bien". Este fuego hechicero de cocina –continúa Adorno– lo inventó Wagner en el arte, cuyas intimidades idiomáticas y aderezos musicales se paladean continuamente a sí mismas, y quien con genial impulso de confesión llegó a mostrar todo el procedimiento en la escena del *Anillo* en que Mime ofrece a Sigfrido el brebaje envenenado. ¿Pero quién cortará la cabeza al monstruo, cuando ya hace tiempo yace con su rubio copete bajo el tilo? [*Wer aber soll dem Monstrum den Kopf abschlagen*?]».

Los monstruos de Adorno aparecen en «*Pequeñas penas, grandes cantos*», que comienza con la observación que «la actual cultura de masas es históricamente necesaria no solo como resultado del cerco impuesto a la totalidad de la vida por las empresas monstruo [*als Folge der Umklammerung des gesamten Lebens durch Monstreunternehmen*], sino también como consecuencia de lo que parece el extremo opuesto a la hoy dominante estandarización de la conciencia: la subjetivización estética». La monstruosidad, además de los monstruos, también hace acto de presencia. «Cena de gala» termina:

> Así como el aficionado del siglo XIX era capaz de asistir solo a un acto de la ópera por su actitud un tanto bárbara de no permitir que ningún espectáculo pudiera acortar el disfrute de su cena, con el tiempo la barbarie actual, a la que se le ha privado del recurso a la cena, no puede de ningún modo saciarse con su cultura. Todo programa debe seguirse hasta el final, todo *best seller* debe leerse y toda proyección ha de presenciarse, mientras dure en la brecha, en las salas principales. La abundancia de las cosas consumidas indiscriminadamente se vuelve funesta. Hace imposible orientarse en ella, y así como en los monstruosos almacenes hay que buscarse un guía, también la población, ahogada en ofertas, espera al suyo [*Die Fülle des wahllos Konsumierten wird unheilvoll. Sie macht es unmöglich, sich zurechtzufinden, und wie man im monströsen Warenhaus nach einem Führer sucht, wartet die zwischen Angeboten eingepeilte Bevölkerung auf den ihren*]*.

«Vándalos» se refiere al «monstruoso aparato de la distracción» (*Darum allein erhält der monströse Vergnügungsapparat sich am Leben und schwillt immer mehr auf*), «Edición extra» dice: «Conceptos como sadismo y masoquismo ya no son suficientes. En la sociedad de masas con medios técnicos de difusión, ambos están mediados por la sensación, por la novedad meteórica, teledirigida, extrema. Esta domina al público, que bajo el efecto del *shock* se retuerce olvidando quién sufre las atrocidades, si uno mismo o los otros (*Es überwältigt das Publikum, das unterm Schock sich windet und vergißt, wem das Ungeheure angetan ward, einem selbst oder anderen*)»; la quinta de las «Tesis contra el ocultismo» mantiene: «Con razón se sienten los ocultistas atraídos por fantasías científicas infantilmente monstruosas (*Mit Recht fühlen die Okkulten von kindisch monströsen naturwissenschaftlichen Phantasien sich angezogen*). La confusión que establecen entre sus emanaciones y los isótopos del uranio constituye la última claridad. Los rayos místicos son modestas anticipaciones de los producidos por la técnica». Los monstruos llevan un peso conceptual inesperado: son uno de los muchos lugares en los que se expone una alternativa a la implacable maquinaria del hegelianismo determinista.

Para la dialéctica en su sentido clásico no hay monstruos, si por «monstruo» nos referimos a una singularidad, a un término inclasificable, un ser caracterizado por su inmediatez, un ser señalado sin la esperanza de que este gesto indexal nos devuelva a la historia o a la conciencia, mediante la dialéctica de sentido-certeza, de señalamiento e indexación, que encontramos, por ejemplo, en la apertura de la *Fenomenología* de Hegel. Lo monstruoso, en *aquel* sentido hegeliano –la monstruosidad de la singularidad inmediata del

* Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., p. 118.

término o del sentido-dato– no es tal; el monstruo-que-no-lo-es hegeliano está destinado al documental –al plano esquemático de la representación, donde puede presentarse para el consumo–, y en esta medida se revela ser todo menos que monstruosa: siempre ya *es* mercancía. Como en la película de 1933 *King-Kong*, cuando la «octava maravilla del mundo», como llamaban al simio, al venir a Nueva York se reinscribe en el paradigma fílmico del que surgió el proyecto de ir a la isla de Skull –completando asi un viaje circular, trazando las fronteras de un ámbito total del que ni hay ni puede haber exiliados–. En este círculo, que va de Nueva York a Skull Island y vuelta, que lleva del ámbito de la película romántica al del documental y vuelta, lo real y lo *phony* entran inmediatamente en contradicción: y esta inmediatez, señalada por la relación circular que une los dos términos, no deja lugar para lo *realmente* monstruoso. Hegel tiene presente esta no-monstruosidad de lo que aparece inmediatamente cuando discute la enorme, tremenda o espantosa, *ungeheure* o «monstruosa», cualidad de lo negativo, en el prefacio de la *Fenomenología*. Antes incluso de entrar en el drama del sentido-certeza, y ya, en un célebre pasaje, Hegel nos advierte acerca de cierta aprehensión inmediata de lo singular:

> Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis solo lleva a *pensamientos* de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo *separado,* lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento,* de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado; y que solo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro [*Die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs*][173].

[173] Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1971), p. 24. Confróntese con *Phänomenologie des Geistes* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1971-1973), p. 36. La versión en inglés de A.V. Miller es como sigue: «To break an idea up into its original elements is to return to its moments, which at least do not have the form of the given idea, but rather constitute the immediate property of the self. This analysis, to be sure, only arrives at

Ahora bien, esta enormidad analítica, divisiva y negativa *no* es el sentido primario que tiene el término «monstruo» cuando califica la palabra «documental» en la sección de *Minima moralia* que comentamos y que cita, monstruosamente mutilada, Said. Es probable que la película *King-Kong*, aunque sí opera en las primeras partes del grupo de fragmentos de Adorno, tampoco sea el único «documental de monstruos» que recuerda Adorno. (Aunque, no lo olvidemos, tales monstruos nunca están lejos de las *Minima moralia*). Esta sección del trabajo de Adorno está dedicada a «Línea de fuego». En ella Adorno no se enfrenta al documental de monstruos pseudoetnográfico (con Fay Wray y otros) –ni a la figura de King Kong, cuya monstruosa asimilación con Hitler Adorno insinúa un poco más tarde–, sino a «documentales» cuya «monstruosidad» es muy diferente a esta. (Cabe señalar que el camino que conduce de Nueva York a Skull Island y vuelta, solo se concibe como círculo cuando partimos de la metrópolis. El simio no regresa a la isla; partiendo de la colonia, el camino del monstruo es tristemente unidireccional; le va la vida en ello. Tan solo se traduce en una dirección. King-Kong solo regresa a Skull Island póstumamente, cuando su inmenso cuerpo se ha reducido a huesos y, precisamente, a calavera [*skull*]. Podríamos decir que regresa, tanto tropica como tropológicamente, cuando se toma, por así decirlo, el nombre de la isla literalmente. Existe, y el depósito, el ámbito de la cultura europea no funciona sin ella, una asociación convencional, teológica y política, entre lo literal, la literalización y la muerte, pues *la letra mata*, dice el verso de *Corintios, pero el Espíritu da vida.* Podríamos basar una crítica salvaje tanto del violento eurocentrismo de la razón dialéctica como de la «vida» espiritual que se consigue «matando» al monstruo literal de la colonia, en la disimetría, la imposibilidad de traducción mutua, de estos dos movimientos).

---

thoughts which are themselves familiar, fixed, and inert determinations. But what is thus separated and non- actual is an essential moment; for it is only because the concrete does divide itself, and make itself into something nonactual, that it is self- moving. The activity of dissolution is the power and work of the *Understanding*, the most astonishing and mightiest of powers, or rather the absolute power. The circle that remains self- enclosed and, like substance, holds its moments together, is an immediate relationship, one therefore which has nothing astonishing about it. But that an accident as such, detached from what circumscribes it, what is bound and is actual only in its context with others, should attain an existence of its own and a separate freedom– this is the tremendous power of the negative, it is the energy of thought, of the pure "I"» [*Hegel, Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 18-19]. Adorno vuelve a este pasaje en *Dialéctica negativa* (cfr., Theodor Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2005). Entendiendo las líneas de Hegel, quizás, como una descripción del procedimiento de Adorno, me parece que estas subyacen en gran parte del análisis que encontramos en *Minima moralia.*

Parece probable que el «documental monstruo» de Adorno se relacione también, y más directamente que con la figura que ofrece Hegel del pensamiento inmediatamente reflexivo, o con el enorme simio de Hollywood u otros monstruos fílmicos que preocupan a Adorno en otras partes de *Minima moralia*, con el panfleto de Kracauer de 1942 «La propaganda y los filmes de guerra nazis», que «se hizo factible», dice Kracauer a sus lectores algo más tarde, «por una donación de Rockefeller» y que tenía la finalidad «originalmente… de guerra psicológica»[174]. En este panfleto, Kracauer había analizado los noticiarios semanales publicados por la oficina de propaganda nazi, así como dos largometrajes de campaña, *Feuertaufe* y *Sieg im Westen*, que se estrenaron en Nueva York y Los Ángeles en 1940 y que en Europa y Turquía tuvieron notorio éxito[175]. Cada uno de los largometrajes de propaganda presentaba un problema espinoso: lo que Thomas Pryor, escribiendo en el *New York Times*

---

[174] Siegfried Kracauer, «La propaganda y los filmes de guerra nazis». Recopilado en *De Caligari a Hitler*, op. cit., p. 256. El tema de la relación de Adorno con el cine es controversial. Una buena revisión de las diferentes posiciones que han tomado los críticos, junto con una informada consideración de los propios esfuerzos de Adorno para abrirse camino en la industria cinematográfica de Hollywood, y un argumento en contra de la imagen de la comunidad exiliada proporcionado por Martin Jay en *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (Nueva York: Columbia University Press, 1985) [Martin Jay, *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos*. Trad. Mario Iribarren (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2017)], se puede encontrar en David Jenemann, *Adorno in America* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

[175] La bibliografía sobre propaganda cinematográfica durante la Segunda Guerra Mundial es extensa. He consultado, entre otros, a David Culbert (ed.), *Film and Propaganda in America: A Documentary History,* vol. 5, *Microfiche Supplement,* 1939-1979 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993); la útil antología editada por Gregory Black, *Hollywood Goes to War: Patriotism, Movies and the Second World War from Ninotchka to Mrs. Miniver* (Londres: Tauris Parke Paperbacks, 2000); un trabajo más reciente por Luigi Bruti Liberati, *Hollywood contro Hitler: Immagini cinematografiche di una guerra giusta, 1939-1958* (Milán: Lampi di Stampa, 2010); y de Jo Fox, *Film Propaganda in Britain and Nazi Germany: World War II Cinema* (Oxford: Berg, 2007), pp. 16-92. Sobre *Sieg im Westen* y *Feuertaufe* en particular ver Cooper C. Graham, «*Sieg im Westen* (1941): Interservice and Bureaucratic Propaganda Rivalries in Nazi Germany». En *Historical Journal of Film, Radio and Television,* 9, nº 1, 1989, pp. 19-44. (Este texto es especialmente útil por sus comentarios sobre el análisis de Kracauer de la película, y por proporcionar un «Informe final sobre la película *Sieg im Westen*» enumerando los diferentes lugares en los que se mostró, junto con los comentarios de la oficina de propaganda con respecto a los efectos reputados de la película; el informe concluye de manera reveladora: «La última prueba del éxito total de la película es un informe del 8 de mayo de 1941 del agregado militar en Río que dice: "En este sentido, es interesante notar un informe que *La Nación* envió desde Nueva York el 1 de mayo de 1941, según el cual la 'Organización Antifascista de los Amigos de la Democracia' solicitó por telegrama al secretario de Estado Cordell Hull prohibir la proyección de esta película en Estados Unidos". En interés de la propaganda militar alemana, solo se puede recomendar que se prepare y termine una película similar sobre los Balcanes, África y la campaña en el Este» (p. 44); véase también el excelente artículo de Thomas Sakmyster, «Nazi Documentaries of Intimidation: *Feldzug in Polen* (1940), *Feuertaufe* (1940) and *Sieg im Westen*». En *Historical Journal of Film, Radio and Television,* vol. 16, nº 4, 1996, pp. 485-513.

el 18 de mayo de 1941, llamó «un *puzzle*»: decidir «si la película de guerra alemana *Sieg im Westen* es un noticiero o una "película que debería haberse enviado a la Junta de Regentes de Estado para ser censurada"»[176]. ¿Noticiero o propaganda? Se dirime el estatuto del hecho: ¿es independiente del *uso* que se pueda hacer de él? El asunto era reglamentariamente delicado, pero también fascinante como problema, se podría decir, de crítica cultural *avant la lettre*. En última instancia, se negaron las peticiones que objetó la Non-Sectarian Anti-Nazi League a la exhibición de *Sieg im Westen,* a juicio del tribunal de que la película debía clasificarse como noticiero y, por lo tanto, constituía una forma de expresión protegida, como los periódicos. La Liga No Sectaria había elevado cuatro objeciones a la distribución de la película cuando presentaron el caso contra UFA: «1) la película –sostuvo la liga– no consiste completamente en "tomas" de noticias. Se presentaron varias escenas; 2) una partitura musical fue "doblada"; 3) la película dura casi dos horas; 4) hay una narrativa conectada». La Oficina de Aduanas de Nueva York había clasificado la película como un «largometraje». *Sieg im Westen* se estrenó en Nueva York en el Ninety-Sixth Street Theatre el 7 de mayo de 1941, «con piquetes antinazis marchando por la acera afuera del teatro», como informó el corresponsal del *New York Times* –piquetes organizados por el German-American Congress for Democracy, el grupo Friends of Democracy y la Non-Sectarian Anti-Nazi League[177]–. El periodista Bosley Crowther, escribiendo para el *Times* tres días más tarde, llamó a la ocasión «una perfecta oportunidad para estudiar la técnica del cine de propaganda», e identificó *Sieg im Westen* como «sin duda la famosa película que Franz von Papen supuestamente mostró a los turcos en un esfuerzo para persuadirlos de no enlistarse en el Eje. Está destinada a América Latina, si es que aún no se ha visto allí. Y el propósito, obviamente, de lanzarla en Estados Unidos es estimular a los conversos nazis y ganar tantos más nuevos como sea posible [...] Pero aún está por verse si asustará a cualquiera que no quiera ser asustado»[178].

---

[176] Thomas M. Pryor, «Film News and Comment». *New York Times*, 18 de mayo de 1941, X3.

[177] «Anti-Nazis Picket Uptown Theatre Here as German Propaganda Newsreel Opens». Nueva York Times, 8 de mayo, 1941. El cine Ninety-Sixth Street Theatre tenía una historia un tanto accidentada. Como el Yorkville Theatre, se había especializado en películas extranjeras. Volvió a abrir como el National Theatre en 1936 y después de 1940 comenzó a mostrar películas exclusivamente alemanas como el Ninety-Sixth Street Theatre. El cine, que a estas alturas se había ganado la mala reputación de mostrar principalmente películas nazis, cerró cuando Estados Unidos entró a la guerra.

[178] Bosley Crowther, «Crime and Crumpets: A Note on English Melodrama –One New Comedy and a Nazi War News Film». En *New York Times*, 11 de mayo de 1941, X3.

Feuertaufe se estrenó en Berlín el 5 de abril de 1940, ante un público invitado por Goering, y el 4 de abril en Roma. Los corresponsales del *New York Times*, George Axelsson en Berlín y un anónimo en Roma, parecen estar de acuerdo con el punto mejor expresado por el corresponsal romano: «Los miembros del público con quienes habló su corresponsal coincidieron en que la impresión que les causó fue de respeto por el poderío alemán, pero también de compasión por los polacos. Se dijo que la película no tenía la intención de inspirar buena voluntad con Alemania, sino de sembrar el terror. Desde ese punto de vista, fue un gran éxito. La audiencia, de hecho, parecía estar horrorizada»[179]. La prensa neutral europea y la prensa de Estados Unidos informaron que *Feuertaufe* se usó en Noruega «para fortalecer la confianza en la propia Alemania [y] producir en el extranjero, en los países neutrales, un efecto tan devastador como para mantener vivo un honesto respeto por la máquina militar capaz de asestar golpes tan terribles»[180].

En Dinamarca, *Feuertaufe*, descrita por el corresponsal del *Washington Post* como «el retrato de un sombrío bautizo de fuego que fue el castigo de Polonia por atreverse a resistir», «se instaló rápidamente en uno de los cines más grandes de Copenhague para ayudar a persuadir a los daneses de que habían elegido el camino correcto»[181]. Las películas alemanas proporcionaron material para películas de contrapropaganda como *The World at War*. Acerca de esta última, un crítico afirmaba en septiembre de 1942 que «la mayor parte de las imágenes [de una sección de *The World at War*] han sido tomadas de películas nazis confiscadas, dos de las cuales, *Feldszug in Polen* [que Kracauer constantemente confunde con *Feuertaufe*] y *Sieg im Westen,* se han proyectado en este país. Las imágenes de ciudades destruidas son casi demasiado brutales para la comprensión [...] Extendida por toda América, *The World at War* debería estimular una sombría resolución»[182].

La sección de *Minima moralia* que nos ocupa, y que Said refiere, concluye invocando lo diabólico, en el contexto de un «noticiero» que representa «la invasión de las Marianas, incluida Guam». Adorno le pide a su lector que visualice una economía, incluso una física de pérdida infinita:

---

[179] George Axelsson, «Airmen Seen Blasting Polish Cities in Film Shown in Berlin and Rome». En *New York Times,* 6 de abril, de1940, p. 3.

[180] «A Movie Warning to Neutrals». En *Living Age,* junio de 1940, p. 360.

[181] Joseph C. Hersch, «Awakened by Hobnailed Boots: Broken-Hearted Danes Face Destruction of Livelihood». En *Washington Post,* 21 de abril de 1940, p. 7.

[182] Bosley Crowther, «"The World at War", a Powerful Documentary Survey of the Past Decade, at Rialto». En *New York Times,* 4 de septiembre, de 1942, p. 19.



Figura 11. «Feuerteufe: Der Film vom Einsatz unserer Luftwaffe in Polen» (Bautismo en llamas) (documental), 5 de abril de 1940. Reichsluftfahrtministerium, Tobis Filmkunst GmbH.

> La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa su fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte [*Die Logik der Geschichte ist so destruktiv wie die Menschen, die sie zeitigt: wo immer ihre Schwerkraft hintendiert, reproduziert sie das* Äquivalent *des vergangenen Unheils*] [...] A lo que se añade el rasgo satánico de que en cierta manera se exige más iniciativa que en la guerra al viejo estilo, de que, por así decirlo, la energía toda del sujeto se emplea en crear la ausencia de sujeto [*Dabei das Satanische, daß in gewisser Weise mehr Initiative beansprucht wird als im Krieg alten Stils, daß es gleichsam die ganze Energie des Subjekts kostet, die Subjektlosigkeit herbeizuführen*]*.

Esta imagen-pensamiento no casa del todo con el tropo de la «historia» sin cabeza, aunque ambos recurren y se desarrollan a partir del mismo depósito, de la misma colección o archivo, de figuras «monstruosas» y figuras de mediación monstruosa –hegeliana, hollywoodense, documental–. La «reproducción» del «infortunio del pasado bajo formas equivalentes», un

* Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., pp. 53-54. El pasaje citado en inglés: «The logic of history is as destructive as the people that it brings to prominence: wherever its momentum carries it, it reproduces equivalents of past calamity… Satanically, indeed, more initiative is in a sense demanded here than in old-style war: it seems to cost the subject his whole energy to achieve subjectlessness».

impulso «satánico» que conduce al sujeto hacia la ausencia de subjetividad –estos no son precisamente movimientos «sin cabeza», aleatorios, ciegos o contingentes como los que caracterizarían a la bomba-robot privada de un mecanismo de dirección, o al jinete sin cabeza en el que parece convertirse el Espíritu de la historia o el Espíritu del mundo–. Más bien, la física de la pérdida sin fin de Adorno descansa sobre una figura mediadora, un tropo para la mediación que actúa «detrás» y diseña la erosión entrópica de la subjetividad, un monstruoso gemelo del demonio de Maxwell: «Satanás», lo llama Adorno, o como también podemos observar, puede identificarse con la estructura más o menos freudiana de «equivalentes de reproducción», es decir, de repetición. Pues los «equivalentes» son tales solo cuando se miden en relación con un índice de valor que se puede abordar con precisión, y que no varía (se aplica una regla invariante, y se llega a decir «esta catástrofe equivale a aquella, bajo estas condiciones, en estas circunstancias»: por ejemplo, el Holocausto [se] «reproduce» o puede ser equivalente a otras catástrofes, por lo que, como Adorno escribe en esta sección, es solo un «entremés» y no la catástrofe misma).

La inestabilidad que Adorno ha ideado opera, tropológicamente, entre la figura sin cabeza y la satánica, que se confunden pero que son radicalmente incompatibles: indiferentes, pero completamente diferentes; opera así entre la conceptualización de la historia que entiende que esta depende de la contingencia acéfala de los hechos y la conceptualización de la historia que entiende que los hechos y las cosas pueden repetirse, y necesariamente se repiten siguiendo patrones, diseños, ritmos o intervalos perniciosos o malignos, incluso satánicos. La primera víctima de la inestabilidad que idea Adorno es la comprensión estable de la historia; la segunda, el concepto positivo del «hecho»: el humanismo del exilio, ese molde de yeso o *facies hippocratica* (como diría Benjamin, y Adorno se le haría eco) en el que habita el crítico cultural, es su tercera víctima. En el fragmento de *Minima moralia* que estamos comentando, la carga de reconciliar estos dos movimientos, estas dos conceptualizaciones de la historia, recae en el excepcional y atormentado, incluso terrible, verbo *tendieren*, tender, inclinarse hacia algo, que no es ni un verbo intencional ni no-intencional, sino que algo fructíferamente intermedio o indeterminado («Die Logik der Geschichte ist so destruktiv wie die Menschen, die sie zeitigt: wo immer ihre Schwerkraft hin tendiert, reproduziert sie das Äquivalent des vergangenen Unheils», débilmente traducido en inglés por Jephcott como «wherever *its momentum carries* it, it reproduces

equivalents of past calamity»; las cursivas son mías)[183]. Es aquí también, en el lugar en el que la figura del demonio mediador se encuentra con el principio acéfalo del cambio histórico, donde entra en acto el sustantivo que resulta de este encuentro: *entra en acto* como *verbo*, el verbo personal-impersonal, determinado-indeterminado *tendieren*. Emplazándonos en este lugar escindido, que es recurso y fuente de la entrada en escena o en acto de lo «real monstruoso» en tanto sustancia, entendemos con mayor claridad la diferencia entre la noción de «exilio» de Adorno y la posterior y humanista de Said. Imaginemos, en este teatro vacío al que Adorno nos ha llevado, que los acontecimientos «*really phony*» de esta historia dividida se nos aparecen (que nos aparecemos a nosotros mismos como los actores «*really phony*» del «documental monstruo» en el que nos encontramos). Son, por supuesto, los «moldes de yeso» de los acontecimientos, y se presentan ante los ojos alegóricos de nuestra *facies hippocratica.* Los «moldes de yeso» que vemos son las máscaras funerarias del acontecimiento; los papeles de reparto que Adorno nos reserva, papeles de segunda que vacían el teatro, son los papeles que el guion reserva para el público, mediante los cuales este se identifica como tal. El «hecho» positivo en general se divide, tanto subjetiva como objetivamente, en que podría servir de respuesta a preguntas como «¿de dónde saca Adorno esta imagen?»; es decir, también, el tipo de «hecho» (filológico, referencial)

[183] Lo más cercano que llega Adorno a dar una definición de «tendencia» –ese término enormemente importante en la tradición marxista– es esta tardía observación de «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?»: «Una teoría dialéctica de la sociedad concierne a leyes estructurales que condicionan los hechos, se manifiestan en ellos y se ven modificadas por los mismos. Por leyes estructurales entiende tendencias que se siguen de forma más o menos lógicamente estricta de constituyentes históricos. Modelos marxistas de ello fueron la ley del valor, la ley de la acumulación, la ley del colapso. La teoría dialéctica no se refiere con el concepto de estructura a esquemas de orden en los que los hallazgos sociológicos se pueden clasificar de la forma más completa, continua y libre de contradicción posible; no se trata por tanto de sistematizaciones, sino del sistema de la sociedad que se coordina previamente con los procedimientos y datos del conocimiento científico. Lo último que le es lícito a una teoría así es hurtarse a los datos, no puede enderezarlos de acuerdo con el *thema probandum*. De lo contrario, recaería de hecho en el dogmatismo y repetiría a través de la idea lo que el poder asentado en el bloque del Este ejerció a través del instrumento del materialismo dialéctico; se detiene lo que, según su propio concepto, no puede pensarse de otro modo que en movimiento. Con el fetichismo de los hechos se corresponde un fetichismo de las leyes objetivas. La dialéctica que se ha empapado con la dolorosa experiencia del predominio de las mismas, no las ensalza, sino que las critica al igual que critica la ilusión según la cual lo individual y concreto determinaría ya *hic et nunc* el curso del mundo. Probablemente lo individual y concreto no se encuentra aún bajo su hechizo. Con la palabra pluralismo se supone la utopía como si se diera ya; este término sirve como apaciguamiento. Por eso, la teoría dialéctica, que se refleja críticamente a sí misma, no puede por su parte organizarse de forma doméstica en el medio de lo general» [Theodor W. Adorno, «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?» En *Escritos sociológicos I*. Trad. Agustín González Ruiz (Madrid: Akal, 2004), p. 332].

que instala este tipo de afirmación: «El concepto "documental monstruo" de Adorno proviene de una lectura del análisis que hace Kracauer de *Feuertaufe;* de su preocupación por entender *King-Kong*; de su compromiso con la monstruosidad de la inmediatez en la *Fenomenología* de Hegel».

Pero supongamos que queremos convertir este hecho dividido, esta división del hecho, en el fundamento de una experiencia, de una identidad; en el tipo de subjetividad al que pertenecería el acto *tendencial*. Digamos que buscamos el sujeto de la entrada en acto del «hecho» real. Estaremos basándonos en la hipótesis de que a una predicación indeterminada le corresponde, necesariamente (pero esta necesidad ¿de dónde deriva? ¿Se trata de una necesidad analítica?), un sujeto indeterminado o móvil. Digamos que elegimos, con Said, referirnos a este tipo de subjetividad tendencial, desamparada, con el término de «exilio». Adorno no está convencido de que esta recuperación dialéctica *funcione*. El hecho del exilio, la condición y el sustantivo, son papeles de extra, una *facies hippocratica*, un molde de yeso, el guion preexistente en el que el *émigré* debe entrar para tener valor e identidad, como sea que él entienda estos términos. La trampa afectiva que nos tiende este desamparo del hecho positivo es fulminante, ya que las dos posiciones a las que conduce, la melancolía o el duelo por un lado, el automatismo por el otro, son igualmente problemáticas. «Adorno» será, pues, uno de los suplentes que busca Said, a quien se le asignó un papel en el teatro de recuerdos del crítico palestino; «Adorno» hace las veces de cierto pensamiento del exilio, cuyo hegelianismo Said a veces habita y a veces busca abandonar. Pero el pensamiento de Adorno es también la máscara mortuoria, el molde de yeso, la huella póstuma, *avant la lettre*, del concepto de Said de identidad y experiencia «desamparada», «exílicas». Adorno y las *Minima moralia* asumen de antemano la tensión entre estas dos posiciones, entre estos dos hechos en que se convertirá la obra y su autor, futuros que ya se sabe que tendrán. Mediante esta agonía suspendida, desde esa tensión mediada entre melancolía y automatismo, Adorno y *Minima moralia* nos muestran la imagen *radicalmente* exílica de la *real phoniness*, el monstruoso documentalismo de todo hecho positivo.

Digámoslo aun de otra manera. La disposición del *emigré* de mantenerse apegado, por su propio valor o sentido de sí mismo, al hogar que ha dejado pero que debe recordar; y [también] al nuevo [hogar], por un valor que creará por sí mismo siguiendo patrones conforme a los que abandonó, asimilado a ellos, repitiéndolos –estas son las formas de la psicología del exilio que vemos en el tratamiento de Said a Adorno, y en los posteriores comentarios

de Adorno sobre Kracauer, pero que cada uno, es decir el judío exiliado de Europa y el palestino exiliado de Palestina, debe haber estado reservando para sí mismo, para ese valor-mercancía en que también se había convertido–. En este teatro se está representando una especie de doble función: analogía: Kracauer es, a Adorno y en lo que respecta al cine, como Adorno a Said con respecto a la música y respecto a los esfuerzos del crítico por comprender los grandes movimientos de la historia. Pero esta posición, esta postura, como hemos visto, está tan dividida como sobrecargada de significado. (Esta sobrecarga de sentido ¿no servirá para compensar la misma división?) Analogía: el joven crítico es, frente al mayor, como el exiliado frente al hogar perdido –la fuente de su valor y la condición de su extrañamiento–; y también frente al nuevo hogar, a la nueva tierra en donde ambos, el valor traducido del ámbito perdido y el extrañamiento en que descansa, se convierten en una nueva forma de identidad. Cada uno, Kracauer para Adorno, Adorno para Said, es al mismo tiempo el hogar perdido del que fue exiliado, y el lugar al que llega nuevamente y con un valor diferente. El exiliado, desamparado, comprende que su valor intelectual deriva, recíprocamente, de su voluntad y de su capacidad de distanciarse de la patria distante, o del programa conceptual, economía, o disposiciones afectivas en las que ahora se encuentra. Hemos visto cómo los monstruos de Adorno nunca son uno, sino que pasan siempre por la desordenada socialidad del cine, del texto de filosofía, del campo de la literatura, de la acera frente a la sala de cine. En el documental-monstruo que nos muestra *Minima moralia*, la psicología del exilio está igualmente determinada y sobredeterminada por la dinámica del valor económico y por el léxico de la autoridad y competencia disciplinaria, cada uno de los cuales pasa también por los otros, cada cual determinado y sobredeterminado por los otros: la condición de exilio es un objeto o una señal o testigo [*token*], nombrado, valorado, comercializado e intercambiado en los tres ámbitos (en los tres mercados). Por esto es que Kracauer es para Adorno una figura de ambivalencia al igual que Adorno para Said[184]. Kracauer entra en los últimos escritos de Adorno con motivo del comentario, realizado en el ensayo de 1964 «*Der wunderliche Realist*», de que «en vano se buscará en el acervo de

[184] Para un tratamiento minucioso de esta relación ambivalente –en una línea diferente de mis comentarios aquí– ver Miriam B. Hansen's, *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno (*Berkeley, Calif.: University of California Press, 2011) [*Cine y experiencia. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno.* Trad. Hugo Salas (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2019)].

motivos de su pensamiento la sublevación contra la reificación», y no se nos puede escapar el que para Adorno esta falta de indignación revela un cierto positivismo enmascarado, que la postura filosófica de Kracauer respecto a la relación entre el público y los objetos fílmicos puede ser entendida como lo que Hegel llama (en el pasaje ya citado de la *Fenomenología*) «relación inmediata» de la «sustancia [que] mantiene sus momentos [unidos]»[185]. Pero Kracauer *también* le sirve a Adorno para reconocer, casi simultáneamente, en el artículo de Adorno de *Die Zeit* del 18 de noviembre de 1966, que se convirtió en «Transparencias del film», que la búsqueda de esa «indignación» oscurece algo de las películas, y algo genuinamente novedoso del método de Kracauer y de su análisis de los objetos fílmicos, algo que excede sus esfuerzos infantiles por redimir esos objetos entendiéndolos como hechos inmediatos en un campo visual. En «Transparencias sobre el film», Adorno ya no quiere encontrar «indignación» en la reificación, en la objetualidad de la película, ni en su técnica. Ahora, el argumento de Kracauer ya no representa para Adorno un apego infantil a los objetos, y ya no pretende proporcionar una relación inmediata con la realidad positiva del medio; el método de Kracauer ya no es una búsqueda de la redención del objeto como mero hecho de la experiencia o una obviedad inmediata en el campo de visión. Esto, uno podría sugerir, era una descripción que cartografiaba la melancolía, la nostalgia del exilio en el campo de visión; tratar de redimir el objeto desnudo en el medio fílmico, ese real del campo visual, era ser presa de una nostalgia infantil por la patria perdida de la cual uno fue expulsado, la patria de la facticidad positiva, de la objetualidad desnuda e inmediata. El Adorno estadounidense habría reconocido ese mapa, y lo habría rechazado –como lo hace en la sala de cine en *Minima moralia*–. Sin embargo, años más tarde –cuando está escribiendo tanto «*Der wunderliche Realist*» y «Transparencias sobre el film»–, Adorno considera que los objetos «*really phony*» que Kracauer parecía querer redimir, trabajan para producir una visión bastante diferente del exilio y del hogar, del objeto real y del objeto fílmico. «Lo que es irreductible del objeto en el cine –escribe Adorno asombrosamente en 1966– es en sí mismo una marca de lo social»*. El calificador «en el cine» es crucial: es la forma en que Adorno reconoce el

[185] Theodor W. Adorno, «El curioso realista. Sobre Siegfried Kracauer». Trad. Alfredo Brotons Muñoz. En *Notas sobre literatura. Obra completa 11* (Madrid: Akal, 2003), p. 392 [Theodor Adorno, «The Curious Realist: On Siegfried Kracauer». En sus *Notes to Literature*, vol. 2. Trad. Sherry Weber Nicholsen (Nueva York: Columbia University Press, 1992), p. 75].

* Theodor W. Adorno, «Transparencias sobre el film», op. cit., p. 100.

estado de un objeto que es a la vez «real», como objeto; y «falso» [«*phony*»], ya que es un objeto en una película. A partir de su segundo exilio, su exilio en casa, exiliado de su exilio en América, exiliado del «molde de yeso» que había asumido en suelo estadounidense, Adorno reserva para la irreductible objetividad de los objetos en el cine *tanto* la creación de un apego nostálgico a los objetos «reales» *como* la «marca de la sociedad».

Esta es también la marca y la condición que, en última instancia, Adorno reserva para el exiliado en el que finalmente se convierte, desamparado y enajenado respecto de eso en lo que [él mismo] y su trabajo se han convertido: un valor mercancía para el uso de otros. Llamemos a esto una forma de exilio radical, o mejor aún, de exilio salvaje. Los objetos de las películas, entre ellos el «Adorno» que Adorno se proyecta, al igual que el exilio salvaje y como condición de exilio radical, ahora llevan irreduciblemente la marca social que los vuelve «*really phony*»: el interminable automatismo, la física rítmica de la pérdida y de la ganancia inconmensurable, formadas entre los dominios del yo (la psicología del exilio), la economía y la autoridad cultural y profesional entre los cuales transitan cuerpos, objetos y señales o testigos [*tokens*].

6. Materias incontables

Le debemos asignar al símbolo *0* una interpretación tal que la clase representada por *0 y* pueda ser idéntica a la clase representada por *0*, sea lo que sea la clase *y*. Una pequeña consideración demostrará que esta condición es satisfecha si el símbolo *0* representa Nada. De acuerdo con una definición anterior, podríamos denominar Nada como una clase. De hecho, Nada y Universo son los dos límites de la extensión de clase, pues son los límites de las posibles interpretaciones de los nombres generales, ninguno de los cuales puede referir a menos individuos de los que se encuentran comprendidos en Nada, ni a más de los que están comprendidos en el Universo. Ahora, cualquiera sea la clase *y*, los individuos que esta tiene en común con la clase «Nada» son idénticos con aquellos comprendidos en la clase «Nada», pues no hay ninguno… La clase representada por *1* debe ser «el Universo», pues esta es la única clase en que se encuentran todos los individuos que existen en cualquier clase. De ahí que las respectivas interpretaciones de los símbolos *0* y *1* en el sistema de Lógica sean Nada y Universo… Pues con la idea de cualquier clase de objetos como «hombres», se le sugiere a la mente la idea de la clase contraria de seres que no son hombre, y en cuanto que el Universo entero está conformado por estas dos clases en conjunto, ya que de cada individuo que lo comprehende podemos afirmar que o bien es un hombre, o bien que no es un hombre, se vuelve importante indagar cómo han de expresarse dichos nombres contrarios.

George Boole, *Una investigación sobre las leyes del pensamiento*, Londres, 1854*

Yo voy por casas,
calles,
ascensores,
tocando cosas,
divisando objetos
que en secreto ambiciono

Pablo Neruda, «Oda a las cosas»

Matter, materia, objeto, cosa. Me aproximo ahora a la «materia», a los «objetos» y a las «cosas» desde una posición de profunda insatisfacción con la manera en que se utilizan los términos cuando, sinónimamente o tan solo mano en mano, se convierten en representantes [*proxies*] de agencias no-humanas, ya sea en la forma de una vibrante «vitalidad [de] cuerpos, fuerzas

* Trad. nuestra.

y formas no-humanas», como lo dijo famosamente Jane Bennett; o como una alternativa especulativa a lo que Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman denominan «una tendencia general antirrealista [...] en la filosofía continental». Esta tendencia lamentable, prosiguen, «se ha manifestado [...] especialmente mediante la preocupación por temas tales como la muerte y la finitud, una aversión por las ciencias, un enfoque sobre el lenguaje, la cultura y la subjetividad en detrimento de los factores materiales, una postura antropocéntrica ante la naturaleza, un abandono de la búsqueda de absolutos, y una conformidad ante las condiciones específicas de nuestro arrojo* histórico [al igual que una] falta de acción política genuina y efectiva en la filosofía continental –probablemente como resultado de un giro "cultural" tomado por el marxismo y el creciente foco en la crítica textual e ideológica a expensas del reino de lo económico»[186].

El realismo especulativo en la línea de Bryant, Srnicek y Harman, junto a lo que Bennett denomina «un curso cuidadoso de antropomorfización», anuncia el retorno del humanismo en una forma «no-humana»: como materia objetiva[187] (hiperobjetiva, diría Timothy Morton[188]). Tanto la

---

* «*Throwness*» remite al concepto heideggeriano de «*Geworfenheit*», que se traduce como «arrojado» (o «condición de arrojado», según la traducción de J. E. Rivera). Sin embargo, en esta ocasión la palabra no está cumpliendo gramaticalmente el rol de un adverbio de modo, sino de un sustantivo, por lo que optamos a traducirla como «arrojo» [N. de la T.].

[186] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010), p. 122; y Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011), p. 4. El amplio ataque hacia lo que Bryant en otro lugar llama «estructuralistas antihumanistas y postestructuralistas» se basa constantemente en la aseveración de que tales posturas, que «pretenden dejar de lado al sujeto en favor de varias fuerzas sociales impersonales y anónimas tales como el lenguaje y la estructura que exceden las intenciones de los individuos [...] más aún permanecen dentro de la órbita de un universo antropocéntrico, en la medida en que la sociedad y la cultura son fenómenos humanos, y cada ser está subordinado a estas fuerzas». Levi Bryant, *The Democracy of Objects* (Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press, 2011), p. 19. [Trad. nuestra].

[187] Véase Ray Brassier, «Concept and Object». En Bryant, Srnicek y Harman, *Speculative Turn*, para una defensa robusta de la metafísica de los objetos, en contra tanto del idealismo y de un sentido convencional del materialismo: «La crítica eviscera al objeto, vaciándolo de sustancia y dejando la metafísica sin peso. Inclinando la escala hacia la concepción, pavimenta el camino para el idealismo conceptual, al privar a la epistemología de su contrapeso metafísico. El idealismo conceptual hace énfasis sobre la valencia normativa del conocimiento al costo de elidir la autonomía metafísica del en-sí-mismo» (p. 49). [Trad. nuestra]. Las divisiones dentro del campo del realismo especulativo se me aparecen como triviales, pero para algunas consideraciones desde dentro de esa área, exponiendo lo que parecieran ser diferencias sustanciales, véase Graham Harman, «I Am also of the Opinion that Materialism Must Be Destroyed». *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 28, 2010, pp. 772-790. [Trad. nuestra].

[188] Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013) [*Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*.

«antropomorfización» como la exigencia de que aceptemos el pensamiento especulativo *pos*antropocéntrico que la acompaña convierten todas las cosas en nuestras en cuanto que son materiales, en nuestra parentela [*kin*], nuestro representante o apoderado [*proxy*]. Cualesquiera-cosas y todas-las-cosas le otorgan la redención a nuestra especie, en cuanto que todas las cosas son ahora agentes, portadoras de derechos, entidades ante las cuales y por las cuales somos responsables, Otros con-o-mayúscula. Levi Bryant, al escribir sobre la noción de «objeto» y no «materia», lo expresa así: «La afirmación de que todos los objetos existen por igual es la afirmación de que ningún otro objeto puede ser tratado como construido por otro objeto» (19)*. La línea que une al nuevo materialismo con diferentes formas de activismo ambiental queda aquí trazada. Pero con un costo. (El costo resulta evidente en el énfasis de la frase de Bryant: por supuesto que ciertos objetos *pueden ser* «tratados como si» fueran construidos por otro objeto. Una silla, por ejemplo, o cualquier mercancía *pueden ser* tratados como «construidos» y producidos por otro «objeto», ya sea eso*, él o ella, un/a «trabajador/a». Y también, una expresión como «todos los objetos existen por igual» *puede ser* tratada como «construida», es decir como si la hubiera formado otro «objeto», ya sea eso, él o ella, un filósofo buscando «pensar el ser de los objetos liberados de la mirada de los humanos en su ser-para-sí». De hecho, ciertos objetos, mercancías y pensamientos *debiesen ser* tratados de este modo: si no lo son, corremos el riesgo de naturalizar condiciones de explotación social y económica, o de otorgar a las proposiciones [incluso las que emitimos acerca, digamos, de objetos meinongianos inmateriales o no-existentes], el estatus de objeto natural existente. El *debiesen* es aquí tanto ético como taxonómico. Lo que se encuentra en disputa no es *cómo* cualquier-objeto, material o no, *puede ser* «tratado», sino por qué, bajo qué circunstancias, hasta qué punto y con qué consecuencias para dicho objeto y para otros objetos similares o diferentes, cualesquiera-objetos es y ha sido «tratado». «Tratar» un objeto, material o no, de una manera u otra, es «construirlo», considerarlo como el portador de un ser otro-que-para-mi-construcción de él [*other-than-for-my-constructing it*],

---

Trad Paola Cortés Rocca (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018)]. Morton desarrolla por primera vez el concepto de «hiperobjecto» en *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

* Trad. nuestra.

* Propondríamos el neologismo no-binario «le», pero, en inglés, el artículo no binario singular es aquel conocido como «they singular». «It» tiene un uso exclusivo para referirse a objetos carentes de subjetividad. [N. de la T.].

y convertir en *general* esa condición ontológica particular, la del objeto-otro-que-para-mí, es *construir* el campo de objetos como tal. La «democracia de los objetos» de Bryant *es* un «objeto» «construido». Como veremos, puede incluso ser, según el argumento que ofrecen los Nuevos Materialismos, un objeto *material*). La historia va así: resulta que nosotros los humanos llevamos una eternidad ignorando cualesquiera-otras cosas materiales, cualesquiera-otros objetos, como consecuencia del antropocentrismo narcisista que nos ha sido propio, del cual ahora recién estamos empezando a escapar. Las cosas materiales, de vida vibrante, descentran nuestro mundo; se lo hemos de agradecer, tanto ética como científicamente; y esa gratitud que empezamos a sentir hacia el otro inhumano, hacia el otro material, se traduce en la marca del progreso de nuestra especie, progreso desde la soledad de nuestro autoimpuesto narcisismo primario, hacia un mundo en el cual reconocemos, por fin, que todas las cosas y cualesquiera-otras-cosas actúan o insisten en pro de algo que no somos nosotros, y que al hacerlo nos llevan a una relación adulta y adecuada con el mundo –esta vez, un mundo sin nosotros y externo a nosotros [*without us*]–. Según la descripción que acabo de dar, pues, el nuevo materialismo no es otra cosa que otro nombre para el heroísmo de nuestra especie: la abyección del humano ante la materialidad del mundo es, por fin, un atributo propio del humano, una actitud propiamente científica, el núcleo también de «la acción política genuina y efectiva». Mientras más objetivo el mundo de la materia, más cómoda se encuentra nuestra subjetividad herida, mejor le calza la nueva marginalidad ilustrada que compartimos con cada uno de los otros seres y con cada una de las otras cosas materiales. Un mundo de márgenes. Somos, por fin, una cosa contada entre muchas, otra cualquier-cosa: con esta singularidad importante, ese logro que es el más grande de nuestra especie, que constituye la marca de su diferencia ante cada-una-de-las-otras-cosas: que logramos el reconocimiento de nuestra relación horizontal con cada-una-de-las-otras-cosas tras de una lucha milenaria para deshacernos de lo que Kant llamó nuestra «inmadurez autoimpuesta» (*selbstverschuldeten Unmündigkeit*) –la inmadurez de imaginar que las cosas en el mundo responden a nosotros[189].

[189] Immanuel Kant, «An Answer to the Question: What Is Enlightenment?» En *Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Trad. y ed. Mary J. Gregor. 1996; reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 11-23. El alemán proviene de Immanuel Kant, «Was ist Aufklärung?». En Horst D. Brandt (ed.), *Ausgewählte kleine Schriften* (Hamburgo: Felix Meiner, 1999), pp. 20-22. [En su traducción al castellano, Roberto R. Aramayo vierte «minoría de edad cuyo responsable es él mismo». Cfr. Immanuel Kant, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 2013), pp. 85-98].

De ahí mi desconfianza e irritación ante los usos que se le da a «materia», «cosas» y «objetos» hoy en día. No puedo evitar la sensación de que el concepto de «materia» (que, de momento, usaré como abreviación para referirme a la tríada de «materia», «objeto» y «cosa» que iré destrenzando a lo largo de este capítulo), tal como lo manejamos ahora y a pesar de las ventajas estratégicas que presenta en el terreno de lo ético y (quizás) el político, es otra táctica más para demostrar nuestra ilustración: la nueva «materia», los nuevos «objetos», las nuevas «cosas» configuran el mundo a nuestro favor en el gesto mismo de abyectarnos[190]. Nos remiten al humanismo de los masoquistas; su «política efectiva» es la empatía. *Esta* «materia» ofrece, como una alternativa a la caída de la filosofía continental en la mediación, en la mera crítica, en la textualidad y hasta (¡impensable abyección!) en la cultura, un «reino» animista y paradisíaco de transacciones inmediatas *inter alia* como *inter pares*, de humano a humano, el ser humano con lo no-humano, cara a cara, mundo sin fin, tal como fue en la edad dorada y edénica que gozamos antes del aciago momento en que señalaramos algo, alguna materia, algo que aún-no-era objeto, indicando con el dedo, concretando y cosificándola. Neruda escribe maravillosamente que ama «todas las cosas», y se refiere a «los botones, las ruedas, los pequeños tesoros olvidados, los abanicos en cuyos plumajes desvaneció el amor sus azahares, las copas, los cuchillos, las tijeras»; esto es, todas las cosas fabricadas, pero *también* se refiere a «este océano» que es *tuyo* y que como todas las cosas fabricadas contiene «en el mango, en el contorno, la huella de unos dedos, de una remota mano perdida en lo más olvidado del olvido»[191]*. La mano del creador, o la mano del poeta, o tu

[190] Estoy pensando en la discusión que sostiene Étienne Balibar respecto a lo que llama el «extraño materialismo sin materia» de Marx. En *La filosofía de Marx*. Trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), pp. 27-28 [*The Philosophy of Marx*. Trad. Chris Turner, 1995; reimpr. Londres: Verso, 2007, pp. 21-25]. Para una elaboración cuidadosa de la sugerencia de Balibar véase Alberto Toscano, «Materialism without Matter: Abstraction, Absence and Social Form». En *Textual Practice,* vol. 28, nº 7, 2014, pp. 1221-1240. Toscano propone aquí «extirpar» «el materialismo de la práctica del primer Marx [...] del mito humanista de una transparencia de la praxis, en la dirección de un materialismo que preste atención a la potente inmaterialidad de las formas sociales del capital; en otras palabras, un materialismo de abstracciones reales» (p. 1223). [Trad. nuestra].

[191] Pablo Neruda, «Oda a las cosas». En Alfonso Calderón (ed.), *Poesía chilena* (Santiago: Pehuén, 1988), pp. 45-47. Traducción al inglés del autor.

* En el original en inglés, Jacques Lezra juega con la bilingualidad: «Neruda wonderfully writes that he loves "all things", "todas las cosas", and he means "los botones, las ruedas, los pequeños tesoros olvidados, los abanicos en cuyos plumajes desvaneció el amor sus azahares, las copas, los cuchillos, las tijeras", that is, all fabricated things, "buttons, wheels, little forgotten treasures, fans in whose feathers love faintingly dissolved its perfumes, cups, knives, scissors", but he also means "este océano", this ocean which is yours, tuyo, and which like all fabricated things bears "en el mango, en el contorno, la huella de

mano: su «Oda a las cosas» es una «cosa» entre otras, dando fe de todas las cosas que el poeta podría llegar a desear enumerar, incluso aquellas que su lista olvida mencionar.

Simpatizo con el impulso, tanto el de Neruda con el del Nuevo Materialismo, y creo que tienen hoy un altísimo valor táctico y estratégico, dadas las consecuencias catastróficas de la explotación humana del medio ambiente. Sin embargo, a largo plazo y conceptualmente, donde tocamos o donde señalamos el concepto, la «materia» no nos ayudará, ni política ni éticamente. No nos salvará si es tan solo nuestra, si la creamos, la cosa hecha o la cosa natural y oceánica, de manera que contenga en algún lugar, en su concepto o «en lo más olvidado del olvido», la marca, por qué no, de la fábrica, del *homo faber* o del *homo laborans,* en todo caso la firma de la mano humana.

Pero ¿podemos proceder de otra manera?

No si imaginamos que la «materia» es el tipo de cosa que alguna vez fue indicada por «una remota mano perdida», o si hacemos que el término «materia» signifique algo como «la sustancia de un objeto» o «aquello de lo que una sola cosa está hecha»; es decir, no si «materia» es un concepto («la sustancia de un objeto» o «aquello de lo que una sola cosa está hecha») que tú y yo podemos designar apuntándolo con el dedo, con mis palabras o las tuyas (como cuando digo «este océano… el tuyo») o con mi mano o con tus dedos. Por ejemplo, fijémonos en la útil e importante antología que Diana Coole y Samantha Frost editaron en 2010, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*[192]. La introducción de Coole y Frost no ofrece, a mi parecer, una definición filosóficamente satisfactoria del término «materia». Las autoras identifican correctamente la dificultad, que a decir de ellas se asemeja un poco al *impasse* que acabo de describir: el heroísmo masoquista, en apariencia inevitable, que el animal humano abraza cuando finalmente, laboriosamente, alcanza la igualdad con todas-las-otras-cosas. Pareciera ser, escriben Coole y Frost, que cada vez que hablamos de «materia», y más aún cuando tratamos de definir «materia», quedamos atrapados tan solo en lo que no es material, a saber, en el alto mundo de los conceptos y las ideas –al buscar definir «materia» seremos presa, por asi decirlo, de la idea de materia, o del concepto de materia, y así–. Y, a pesar de esto, insistimos. Ahora, esta

unos dedos, de una remota mano perdida en lo más olvidado del olvido" (in its handle and in its outline the print of fingers, of a distant hand lost in the farthest of forgetfulness)» [N. de la T.].

[192] Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010).

versión de lo que Quentin Meillassoux denomina «correlacionismo» no es inhabilitante en sí misma, y no es invulnerable –puede ser criticada, tal como lo hace Meillassoux, en otros terrenos que no sean el del heroísmo ilustrado[193]–. No hay necesidad lógica –muy por el contrario, pareciera ser– de que los conceptos posean los atributos de las entidades de las cuales son el concepto: el concepto de «caballo» no galopa; el concepto de «mano» no agarra. (Al menos no agarra en castellano. Se puede vislumbrar lo complicado de la cuestión cuando traspaso mi ejemplo al alemán, donde la palabra para concepto, *Begriff*, en efecto, o casi, agarra o afirma, *greifen*, *begreifen*). En cuanto a la pequeña clase de conceptos que *sí* parecieran ser idénticos a las entidades de las cuales son conceptos, o que al menos comparten sus cualidades fenoménicas, las expresiones respecto a esta identidad o estas propiedades compartidas resultan ser, casi sin excepción, tautológicas. El concepto «una representación mental» es una representación mental (es también otras cosas); el concepto de «un pensamiento» es también un pensamiento. Pero enlistar estos casos y casi todos los que se les parecen equivale a sostener que conceptos como «representaciones mentales» y «pensamientos» son ejemplos de sí mismos; y esto no acarrea problemas: no habremos hecho más que trazar una mínima distinción entre conceptos como «caballo» o «mano» que no comparten ninguna cualidad, o muy pocas, con las entidades de las que son conceptos, y otras, como «representaciones mentales» o «pensamiento», que sí comparten cualidades, o al menos las suficientes, como para ser considerados *casos* o *ejemplos* de sí mismos.

Este no es, sin embargo, el sentido que llevan, para los Nuevos Materialismos, los conceptos de «materia», «materialidad» y «materialización». La afirmación es más amplia. «Las ontologías del nuevo materialismo –escriben Coole y Frost– están abandonando la terminología de la materia como una

[193] Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2015). Ver también su «The Immanence of the World Beyond». En P. M. Candler y C. Cunningham (eds.), *The Grandeur of Reason* (Londres: SCM, 2010). Y, para una breve consideración de la «absolutización», su «Contingence et absolutisation de l'un», http://fr.scribd.com/doc/20861612/Meillassoux-Contingence-Et-Absolutisation-de-l-Un (sitio descontinuado). [Para una versión en castellano consúltese «Contingencia y absolutización de lo uno». Trad. Adriana Canseco. En *Nombres. Revista de filosofía*, n° 25, 2011, pp. 171-206]. Para una definición compacta de la distinción entre el pensamiento «especulativo» y el «metafísico» véase su texto «Spectral Dilemma». En *Collapse*: *Philosophical Research and Development*, 4, 2008, pp. 261-276, especialmente pp. 274-275: «Convenimos en llamar especulativa a toda filosofía que le otorgue al pensamiento la capacidad de acceder a un absoluto, y metafísica a toda filosofía que se funde en una modalidad del principio de razón suficiente para acceder a lo absoluto. Toda metafísica, según este léxico, no puede más que ser especulativa: pero a la inversa, toda especulación no necesariamente está destinada a ser metafísica». [Trad. nuestra].

sustancia inerte sujeta a fuerzas causales predecibles. Según los nuevos materialismos», continúan:

> Si todo es material en cuanto que está compuesto de procesos fisicoquímicos, nada es reducible a tales procesos, al menos tal como son entendidos convencionalmente. Pues la materialidad es siempre algo más que la «mera» materia: un exceso, fuerza, vitalidad, relacionalidad o diferencia que representa a la materia activa, autocreativa, productiva, impredecible. En suma, los nuevos materialistas están redescubriendo una materialidad que materializa, dejando en evidencia modos inmanentes de autotransformación que nos compelen a pensar la causación en términos mucho más complejos; a reconocer que los fenómenos se encuentran atrapados en una multitud de sistemas intervinculados y nos obligan a considerar nuevamente desde el principio la locación y la naturaleza de las capacidades de agencia[194].

La materialidad, ese exceso o suplemento de «fuerza, vitalidad, relacionalidad o diferencia», *actúa* de una manera que le está prohibida a las ideas clásicas de materia: el *hyle* aristotélico, la materia inanimada o pasiva, la materia en su persistente relación de subordinación ante términos tales como «idea», «forma», «espíritu», «hombre», y de similitud o sinonimia con términos tales como «sustancia», «elemento», «esencia», «vida», «objeto», «mujer», etcétera. La «materia» de hoy en día, imbuida de la vitalidad suplementaria de la materialidad, actúa para *materializar*; esto es, para revelar el aspecto relacional y contingente del ser de un objeto, y también (porque «revelar» es un acto llevado a cabo en este mundo material por la materialidad suplementaria del objeto físico) para producir efectos materiales más allá de la satisfacción epistemológica, incluso epistemofílica que podríamos sentir al reconocer que este o aquel objeto físico o que este o aquel fenómeno ha de ser entendido en relación «a una multitud de sistemas y fuerzas intervinculadas». Nótese que este «actuar» funciona no *solo* en relación con este o aquel objeto físico o fenómeno, sino con «todo», en la medida en que «todo… está compuesto de procesos fisicoquímicos». Sí, «todo», todo, incluyendo lo que clásicamente no se entiende en absoluto como objetos físicos, a saber, las representaciones mentales, *phantasmata* aristotélicos, y por supuesto los conceptos, entre ellos el concepto de «materia», el cual, al ser parte de «todo», debe también estar compuesto de tales procesos «fisicoquímicos».

---

[194] Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics,* op. cit., p. 9. [Trad. nuestra].

Aun teniendo en cuenta la más que prudente calificación que ofrecen Coole y Frost («si todo es material en cuanto que está compuesto de procesos fisicoquímicos, *nada es reducible* a tales procesos»), el argumento que ofrecen las editoras de *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* es demasiado fuerte: ¿todo? ¿Y «nada»? Alto, querremos decir; un momento. Términos como «todo» y «nada» parecieran intuitivamente no encajar en un argumento acerca de la lista inacabada de cualesquiera-cosas. (A menos que una cosa, en cuanto que es una, esté *necesariamente* «compuesta de procesos fisicoquímicos»: aquí el uso de términos definitivos como «todo» y «nada» sí tendría sentido. Pero entonces habremos clavado en tierra una estaca clásicamente *idealista*, y con ella habremos anclado nuestro argumento a la necesidad lógica y *no* a la actitud de atención a lo que sea que podamos encontrar en el mundo; es decir, *no* a la atención sobre lo-que-pueda-ser, *no* a la modalidad de lo posible –incluyendo la posibilidad de que haya «cosas» aún-sin-descubrir compuestas de algo-otro-que-procesos fisicoquímicos–. Estas cosas, que quizás no podamos imaginar, pero a las que nos podemos referir, tal como yo lo estoy haciendo ahora, no pueden ser contadas entre las cosas «materiales», «compuestas de procesos fisicoquímicos»; si es que existen; e inclusive si existen tan solo como los objetos imaginarios a los que se refiere mi pequeño argumento, formarán parte y simultáneamente *no* formarán parte tanto del «todo» y la «nada»). Las afirmaciones de tal amplitud –las que buscan el «todo» y la «nada»– resultan ser cualquier cosa menos «materialista».

Dejemos de lado esta objeción intuitiva; concedamos la afirmación. Es concebible que un concepto que imagino o razono, el concepto de «caballo» o de «materia», tenga una suerte de existencia fisicoquímica, y que lleguemos algún día a utilizar marcadores físicos y químicos para registrar e identificar su ubicación y efectividad, por usar una palabra althusseriana, en el cerebro; y que algún día cartografiemos completamente el entorno en que estos conceptos tengan efectos materiales, ya sean grandes o pequeños, pero discernibles. (Avances técnicos, *sive* tecnologización de lo «propiamente humano» –por esta senda nos toparemos con cierto Heidegger–). Cuando llegue ese día registraremos los efectos de conceptos fisicoquímicamente localizables utilizando técnicas de recolección y de compilación de datos masivas, y análisis de algoritmos impensados hace una generación. Ambas eventualidades son concebibles, e incluso probables, dados los avances en las técnicas de tomografía neuronal, tecnologías como los IRM funcionales, y la aplicación (potenciada por internet, las redes sociales, y otras tecnologías supuestamente «neutras»)

de la minería y exploración de datos al terreno de lo social y a experiencias que anteriormente pensábamos que eran incuantificables. Estos futuros avances técnicos son, como decíamos, más que probables, pero sería un error de categoría *identificar* esos marcadores fisicoquímicos, esos efectos o materializaciones del mundo-real, y el modo-de-ser del concepto en mi cerebro o mente, con el concepto. Cuando digo la palabra «caballo» y de esa manera me remito al concepto «caballo», estoy haciendo algo bastante diferente de referirme a los marcadores fisicoquímicos que, podemos convenir, indican la ubicación, efectividad, incluso la composición de «caballo» en mi cerebro físico. «Materia» puede tener una existencia fisicoquímica en mi cerebro, y que yo diga la palabra «materia» puede iluminar una red predecible de neuronas en *tu* cerebro, y que yo mencione esa palabra puede ponerme en una relación instantánea con cualquier número de otros usuarios del término, pero la relación entre que yo diga, piense o pase a máquina la palabra «materia» y esos efectos, a saber, la acción en el mundo material de que yo diga «materia» y la respuesta fisicoquímica del cerebro a dicho estímulo, no es en sí misma de la misma manera *parte del* concepto «materia» (puesto que este proceso describe el modo-de-ser fisicoquímico general de *todos* los conceptos en el cerebro). La afirmación holística de que «todo», inclusive el concepto de «materia», «está compuesto por procesos físicoquímicos» no hace más que aseverar que «todo» y «materia» son idénticos en tanto que «materia», con su suplemento de «materialidad», ha conseguido materializarlo todo, en todas partes, siempre. *Todo* y «todo» son materia y «materia» (más «materialidad»); y *nada* es no materia (más «materialidad»). Así como el «humano», despojado de la ptolemaica posición que ocupaba en el corazón y centro de las cosas, se reconstruye y se protege mediante el heroísmo ilustrado, deviniendo una cosa material contada entre cosas materiales, pero también distinta de todas las otras cosas materiales al haber *alcanzado* o *forjado* dicha condición; así también es «materia» un concepto contado entre otros, una cosa material entre otras, *y también* el nombre de la cualidad compartida por *todos* los conceptos, por «todo», en cuanto que «todo… está compuesto de procesos fisicoquímicos».

Es esta, pues, una razón, llamémosla una razón formal, por la cual el humanismo regresa para el Nuevo Materialismo en forma «no-humana», como materia: los dos conceptos, el de lo «humano» y el de «materia», comparten una topología singular. «Humano» y «materia» son cosas que cuentan como cualquier otra cosa material; y también contienen multitudes; suministran el

concepto de lo que cuenta. Son *parte* de «todo»; y también son la condición bajo la cual todo en absoluto, cualquiera-cosa, puede ser contada como parte de todo.

Esta es una posición complicada. Voy a caracterizarla, por razones que expondré en breve, como una suerte de fetiche vulgar, o mejor aún, como un fetiche *teológico*. Incluso la minuciosa crítica al correlacionismo de Meillassoux, por lejos la crítica más cuidadosa y consecuente del idealismo vulgar y el materialismo vulgar hasta hoy en día, se funda en esta teología.

Fetiche teológico. ¿Por qué?

Va otra cosa. Esta no figura en el catálogo de Neruda de cosas fabricadas o naturales –«los botones, las ruedas, los pequeños tesoros olvidados, los abanicos en cuyos plumajes desvaneció el amor sus azahares, las copas, los cuchillos, las tijeras», el océano–. Al igual que la misma «Oda a las cosas» de Neruda, es el tipo de cosa que puedo manipular (en diferentes medios), apuntar y a la cual referirme, *como también* una representación de justamente esas funciones (de manipular, apuntar, referir…). ¿Son este tipo de objetos anfibológicos –poemas que cuentan como objetos materiales que a su vez *representan* tales cosas– excepcionales, o pueden servir para representar el conjunto de cosas materiales en el que nos encontramos insertos?

Va, pues. La traducción del famoso poema de John Donne es de William Shand y Alberto Girri.

«La reliquia»
Cuando mi tumba sea abierta nuevamente
Para recibir a un segundo huésped
(pues las tumbas han aprendido esa femenina condición
De ser lecho para más de uno),
Y el que cave descubra
Alrededor del hueso un brazalete de brillante cabello,
¿No habrá de dejarnos solos
Pensando que yace allí una pareja de amantes
Para quienes tal ardid pudiera ser un medio
De hacer que sus almas, en el último día activo,
Se reúnan por breve tiempo en esta tumba?

Si tal sucediera en una época, o tierra,
Donde la superstición impera,
Entonces, el que cave
Nos llevará al obispo y al rey
Para hacer de nosotros reliquias;
Tú serás entonces una María Magdalena

y yo algo semejante;
Todas las mujeres, y algunos hombres, nos adorarán,
Y puesto que en tales tiempos se ansían milagros
Me gustaría enseñar con este escrito
Que milagros hicimos nosotros, inofensivos amantes.
Primero, nos amamos bien y fielmente,
Sin saber, empero, lo que amábamos, ni por qué,
Sin saber de diferencias de sexo
Más que nuestros ángeles custodios;

Al encontrarnos o al partir,
Por casualidad pudimos besarnos, pero nunca en el intervalo;
Nuestras manos jamás tocaron los sellos
Que la naturaleza, dañada por tardía ley, rompe.
Estos milagros hicimos; pero ahora, ay,
Tendría yo que superar toda medida y lenguaje
Si dijera qué milagro era ella.

El original:

When my grave is broke up again
Some second guest to entertain,
(For graves have learn'd that woman head,
To be to more than one a bed)
And he that digs it, spies
A bracelet of bright hair about the bone,
Will he not let'us alone,
And think that there a loving couple lies,
Who thought that this device might be some way
To make their souls, at the last busy day,
Meet at this grave, and make a little stay?

If this fall in a time, or land,
Where mis-devotion doth command,
Then he, that digs us up, will bring
Us to the bishop, and the king,
To make us relics; then
Thou shalt be a Mary Magdalen, and I
A something else thereby;
All women shall adore us, and some men;
And since at such time miracles are sought,
I would have that age by this paper taught
What miracles we harmless lovers wrought.

First, we lov'd well and faithfully,
Yet knew not what we lov'd, nor why;

Difference of sex no more we knew
Than our guardian angels do;
Coming and going, we
Perchance might kiss, but not between those meals;
Our hands ne'er touch'd the seals
Which nature, injur'd by late law, sets free;
These miracles we did, but now alas,
All measure, and all language, I should pass,
Should I tell what a miracle she was.

Corre, pues, el año 1601[195]. John Donne escribe «The Relic», «La reliquia», imaginando un tiempo en el que su «tumba sea abierta nuevamente» por alguien que encontrará «alrededor del hueso un brazalete de brillante cabello», la reliquia de un amor olvidado, aún brillante, pero requiriendo el lustre de «este escrito»; es decir, el poema que acompaña, pero también nos ofrece y sostiene, la O brillante formada por el anillo de cabello[196]. Cierto tipo de materialista haría las siguientes preguntas: ¿bajo qué condiciones, con qué fin, con qué recursos se escribió el poema? ¿Se compró tinta? ¿Qué mano cortó y afiló la pluma, quién leyó, corrigió, dispuso e imprimió el manuscrito? ¿Cómo se leyó, quién podía leer, cuál era la composición física de la cosa, cómo se tomaba, qué manos la agarraban, qué ojos la leían? ¿Cómo circulaba? Mi materialista preguntaría: ¿cuál era el estatus de las reliquias hacia finales del régimen isabelino? ¿Qué concepción de propiedad milagrosa transmite la reliquia? ¿A quiénes, a qué comunidades, religiosas, económicas, políticas?

Otro tipo de materialista preguntaría: ¿bajo qué condiciones se ha de leer el poema *hoy en día*? ¿Qué concepto de valor literario instalamos cuando escogemos, a modo de ejemplo, este poema –por ejemplo, como un ejemplo ofrecido en un capítulo de un libro, o en un salón de conferencias en Palo Alto o en Santiago, o en una sala de clases en Nueva York–? ¿Quién queda excluido, quién está incluido, en esta sala de clases o salón de conferencias hipotético al escoger este poema? ¿Cómo se lo antologaría *hoy en día*; en qué medio –electrónico, impreso– circula; en qué plataforma se lo lee; a qué costo para el medio ambiente, o a qué costo social, se produce esa plataforma; qué

[195] John Donne, «La reliquia». En *Poemas de John Donne* (Caracas: Fundarte, 1979). Versión de William Shand y Alberto Girri. El tema es de sumo interés para Donne. Compárese «The Relic» con el poema «The Funeral», trad. «Sepelio», *Poetas ingleses metafísicos del siglo XVII*. Trad. Mauricio y Blanca Molho (Barcelona: Barral Editores, 1970), pp. 67-69.

[196] John Donne, «The Relic». En Theodore Redpath (ed.), *The Songs and Sonnets of John Donne* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), p. 284.

tecnologías de búsqueda, de indexación y de referencia sostiene a «La reliquia» hoy en día? ¿En el cruce de qué redes se encuentra este poema?

No tenemos por qué decidir entre estos materialistas imaginarios, el o la que trabaja o busca trabajar, inmediatamente, el material pretérito; y la, o el, materialista que pasa lo pretérito por las mediaciones que ofrece el presente. No tenemos por qué traer orden y taxonomía a los diferentes tipos de materia, y a los diferentes procedimientos para abordarla, que trabajan mis materialistas imaginarios. No tenemos por qué explicar los efectos materializantes que estas diferentes cosas materiales tienen en sus manos. Remitámonos tan solo a registrarlos de esta manera: han sido reunidos, de momento, por esta cosa-ejemplo que voy ofreciendo, este poema que (según voy imaginando) manipulan. Lo que ahora me preocupa es diferente.

Regresemos al poema. Por supuesto, lo que *es* en concreto «el poema» es justo lo que mis materialistas han estado indagando, por lo que puede que ya nos estemos adelantando, incluso cuando decimos que meramente regresamos, buenos filólogos, al poema, que tan solo estamos abriendo nuevamente la tumba que es, metafóricamente, el poema. No olvidarlo. Quienes eran «yo» y «ella», quienes fuimos los amantes que el poema describe, qué historia cuenta la letra dorada o la cifra dorada que rodea el hueso, estos se han desprendido de la historia y del poema, como la carne de los huesos, como todos los atributos físicos de los cuerpos que amaron. La reliquia, escindida del poema que explica sus virtudes y que cuenta en breve la historia de dos amantes, es meramente una señal o testigo [*token*]. Un pronombre, un índice: «mi», «él», «ahí», «este dispositivo», «esta tumba», «este evento», «aquella era enseñada por este escrito». La lírica convencionalmente gira en torno a tales índices: su función no es la de especificar que sí, aquí, *esto* ocurrió, a *tal-y-tal* persona, bajo *estas* condiciones –y no a otra persona, no en otro momento, no en otro lugar–. Más bien, el índice lírico es un medio a través de cual un otro, cualquier otro, todos los otros, pueden asumir la forma de este «yo», en algún otro «ahora» y en un diferente «allí», y descubrir en el poema figuras que son sus representantes, imágenes o apoderados [*proxies*], tal como el saqueador de tumbas que, años después, descubre en la tumba que pinta el poeta una reliquia o un ejemplo que sirve para orientar su propia vida y amores.

Surgen de inmediato todo tipo de dificultades. El poema se mueve de una expresión indicial a la siguiente, pero con creciente dificultad, y con los últimos, maravillosamente tristes versos, alcanza un punto de casi incoherencia: «Estos milagros hicimos; pero ahora, ay, / Tendría yo que superar toda

medida y lenguaje / Si dijera [*tell, told*: contar] qué milagro era ella». «Decir», «ahora», los «milagros» que los amantes realizaron «entonces» parece posible; es lo que el poeta ha estado haciendo. Pero si el poeta «dijera» [*told*], por casualidad o designio, «el milagro» que «era» su amada, entonces habrá «superado» aquello que el lenguaje y la medida pueden contar –donde los sentidos matemáticos y narratológicos de *tell* («contar» y no «decir»), una palabra que significa al mismo tiempo «enumerar» y «relatar», manifiestan un límite común–. Lo que comenzó como una expresión colectiva, «No habrá de dejar*nos* solos», un «-nos» que expresa una comunión acogedora en el tiempo y la experiencia, la suerte compartida de la tumba, ahora se encuentra irremediablemente dividido: «Yo» no puedo contar «qué milagro *era* ella». Su tiempo, irremisiblemente pretérito, y el mío, presente, ya no laten con el mismo pulso; ella está muerta, muerta e inalcanzable para el tiempo en el que se aproxima mi propia muerte, el tiempo y el horizonte mortal desde el cual escribo; y ese «nosotros» que compartíamos en mis primeras líneas se me aparece ahora más allá de toda medida y de todo lenguaje, una suerte de milagro o una suerte de fantasía, algo, lamentablemente, que no puedo contar al relatar. A la hora de dividir el tiempo del poema, «La reliquia» concibe no una forma convencional de expresión indicial, sino dos, contradictorias. Recordemos que el autor les ofrece a sus lectores no uno, sino dos saqueadores de tumbas, cada cual con una disposición diferente ante el objeto que encuentra. El primer saqueador espía el «brazalete de brillante cabello» y caritativamente lo deja en paz junto al hueso que rodea, para que opere como un «dispositivo» que marca dónde pueden encontrarse dos almas: una señal o testigo [*token*] privado, un índice que funciona precisamente y tan solo en la medida en que designa *este* lugar y ningún otro, donde tú y yo hemos emplazado nuestras almas «en el último día activo». Pero el *segundo* saqueador, tan imaginario para el poema como lo son para este capítulo los dos materialistas que pone en escena mi argumento, que abre la tumba «en un tiempo, o tierra, donde la superstición impera», moverá los huesos y el brazalete de cabello desde la tumba a la corte o iglesia donde residen el obispo y el rey, y «los hará reliquias», y los presentará en la liturgia universal como portadores de propiedades milagrosas adoradas por «todas las mujeres» y «algunos hombres». El tiempo de la «superstición» pone al objeto en circulación, le agrega una plusvalía pública (las reliquias, para los protestantes, y especialmente para el catolicismo postridentino, son objetos milagrosos), y precisa que la reliquia suplementaria que es el poema cuente la historia que los huesos y el brazalete

perderían de otro modo, tal como pierden los huesos la carne, tal como el cabello dorado pierde su color[197]. El poeta-como-hagiógrafo nace cuando el objeto del poema pierde su lazo con el lugar tranquilo donde alguna vez yacía, pierde su condición-de-*esto**, su condición-de-*aquí*, su pertinencia para mí en particular, pierde lo que la tradición materialista ha llamado, siguiendo a William de Ockham, su *haecceidad* y se adentra en cortes, iglesias y uso social[198].

Según la versión que vengo ofreciendo de su historia o trama, pues, el poema «La reliquia» les cuenta a sus lectores cómo una cosa puede ser al mismo tiempo mensurable y narrable, y no. El poema describe, incluso define, la ontología impredecible, «milagrosa» de las cosas en tanto haecceidades; de la contabilidad e incontabilidad de cada *esta*-cosa. Como ocurría en el caso del «Bartleby» de Melville (pero no el de Borges), la historia se cuenta, y la peculiar ontología del objeto se define, en el tratamiento que hace el poema de la indicación o indexación, en su forma de tratar el tiempo y en la caracterización de los dos saqueadores de tumbas como representaciones [*proxies*] de los lectores e intérpretes. De esta manera, el poema busca abrir a debate qué tipo de cosa su lector es o puede ser: ¿qué tipo de subjetividad, si se quiere, le corresponderá a la ontología mixta del objeto del poema? El primer saqueador, la primera representación del lector, mi primer materialista, recordemos, tan solo permite que las reliquias del poema yazgan como marcadores o índices de algún lugar de encuentro y tiempo de encuentro futuro donde almas separadas se vuelvan a encontrar; el segundo saqueador, mi segunda representación del lector, mi segundo materialista, recordemos, arranca el objeto del lugar que mantiene e indica, y luego le otorga o discierne en él un valor devocional para ponerlo en circulación en el momento presente, donde la reliquia tiene los efectos materiales que se espera de tales objetos: curas milagrosas, la fundación o protección de ciudades e imperios, la inspiración de poblaciones enteras, etcétera. A mis dos representaciones [*proxies*] les importan menos las cualidades

[197] Para un enfoque definitivo sobre la historia de las reliquias en Europa véase Patrick Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991). Más recientemente, y con respecto al caso inglés véase Julian Yates, *Error, Misuse, Failure: Object Lessons from the English Renaissance* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).

* Tal como se indicó en el capítulo 2, en este pasaje optamos por no traducir «*thisness*» como «estidad» sino como «condición-de-esto», con la intención de representar de mejor manera el desglose realizado por el autor al separar la palabra en sus morfemas «this-ness». [N. de la T].

[198] William of Ockham, *Ordinatio*. En Arthur Hyman y James J. Walsh (eds.), *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish traditions*. 1973; reimpr. Indianápolis: Hackett, 1983.

físicas de las reliquias –el brillo o el color del pelo que rodea mi muñeca ósea; el vacío fornido de los huesos que rodea– que la insistencia de estas: las reliquias son señales o testigos [*tokens*] de cuerpos vivos y enteros. Cada reliquia se sostiene por sí misma, y cada una también, de manera incómoda, incluso chocante, representa al cuerpo entero del cual es parte; de ahí la desazón que puede provocar el uso que hace el poema del pronombre «-nos» para referirse a las reliquias: «¿No habrá de dejarnos solos?», pregunta el poema respecto a nuestra representación [*token, proxy*]. «Entonces, el que nos desentierre / Nos llevará al obispo y al rey» [«*Then he that digs us up, will bring / Us to the Bishop and the King*»], dice, refiriéndose a la reliquia-en-tanto-figura del lector. Desnuda y abstractamente llevan y llevamos, las reliquias y nosotros, un mero nombre o un pronombre. Las cosas que hablan en nuestro lugar, por nosotros (y como «nosotros») in-sisten, *pese a* su falta de propiedades materiales y físicas. In-sisten *porque* un cuento o una historia se adhiere a nosotros, a estas reliquias. Ambos, el saqueador que simplemente nos deja yacer y el que nos echa a andar como reliquias, disponen de nosotros como [si fuésemos] cosas despojadas de sus atributos. Para ellos, somos todo medidas, todo lenguaje; es decir, nada salvo medida y nada salvo lenguaje. Pero a través de ellos somos también el mero «milagro» de nuestra vida material, enumerado y relatado «ahora». El poema hagiográfico que cuenta nuestra historia suplementaria, milagrosa pero defectuosa, también cuenta la historia de estas dos disposiciones hacia el objeto, aparentemente irreconciliables –devocionales las dos, pero totalmente diferentes entre sí, salvo en la medida en que ambas disponen desnudamente de nosotros–. Un poema que no lo es, acerca de un objeto que no lo es, disponiendo de sus lectores de maneras contradictorias.

He estado ofreciendo una propuesta para interpretar el materialismo de una manera diferente a la que deriva del relato holístico de los «nuevos materialismos». Mediante esta lectura altamente tendenciosa del poema de Donne, he querido encontrar una manera de abordar una versión de la posición de Meillassoux respecto al correlacionismo, que sostiene que los objetos materiales in-sisten fuera del marco del conocimiento humano, pero aun así son *cognoscibles*, en la medida en que poseen no solo las propiedades que apelan al ojo y los sentidos –el brillo del cabello envolviendo mi muñeca muerta, la blancura desgarbada de los huesos que envuelve–, sino también, y de hecho primariamente, propiedades *primarias*. Estas son propiedades inseparables de tal o cual cosa: propiedades *matemáticas*. La distinción es escolástica, y suena a tal. Este «brazalete de cabello brillante» puede ser *relatado*, puede ser

contado, puede ser indicado u objeto de indicación, no por ser *brillante*, o por estar compuesto de cabello, ni por ocupar un espacio particular (dentro de mi tumba, a mi lado, cercando mi muñeca de tal o cual manera), sino en la medida en que exhibe cualidades vacías «que pueden», tal como escribe Meillassoux en *Después de la finitud*, «dar lugar a un pensamiento matemático (una fórmula, una traslación a números), y no a una percepción o a una sensación». Estas cualidades, dice, «es lo que tiene sentido convertir en una propiedad de la cosa sin mí tanto como conmigo»*. En otro lugar, Meillassoux le pone nombre propio al procedimiento o función «convertir en propiedad de la cosa sin mí tanto como conmigo»: *absolutización*, la absolutización de (el) uno.

Trabajo en dos niveles. Por un lado, he estado describiendo la representación de la reliquia en el poema: incontable pues abunda, en mi descripción, en incompatibilidades figurativas, incoherencias temporales y contradicciones narratológicas. Por otro lado, me he estado refiriendo a la autorrepresentación del poema *como una reliquia*, un objeto que persiste después del momento de su escritura y publicación, que es testigo de lo que ineludiblemente *precede* su aparición; un objeto que mantiene unidas todas las incompatibilidades que acabo de enumerar. Cualesquiera incoherencias, contradicciones e incompatibilidades que sean predicables de la reliquia que *representa* el poema conciernen al poema en sí mismo bajo la condición de que «el poema» sea el único objeto del cual estas sean predicables. Esta doble circunstancia, la condición ante-predicativa de «ser-un-objeto» y la condición de ser-testigo-de-lo-que lo precede, es lo que Meillassoux llamará una propiedad primaria o matemática, y el procedimiento mediante el cual llegamos a ella es lo que él llama «absolutización». Podríamos decir, en resumen, que las maneras que he anotado en las que «La reliquia» es no-una son *secundarias* para una propiedad matemática absoluta: ya sea que esté conmigo o sin mí, para un tipo de lector materialista u otro, de hecho, en todos los mundos posibles, «La reliquia» es el nombre propio de cualquier-cosa que tenga la calidad de ser tanto uno y no-uno.

El nombre *propio*. La crítica especulativa de Meillassoux al correlacionismo va aquí de una mano matemática con lo que dice Kripke respecto a la designación. (Los nombres propios no tienen *significado*; son semánticamente vacíos, y es bajo esta condición que pueden designar, tal como dice

* Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, op. cit., p. 26.

Kripke, «en todos los mundos posibles», a saber, matemáticamente). Así es como Meillassoux describe la «absolutización». Está describiendo lo que él denomina «el problema de la ancestralidad».

> Para resolver este problema no estamos obligados a conferir valor absoluto a las llamadas cualidades secundarias. Se trata de percepciones cualitativas sobre las cuales sería aventurado afirmar que existían antes de toda vida terrestre. Queremos, en cambio, fundamentar el alcance absoluto de las descripciones matemáticas de lo real por las cuales es reconstituido en el pensamiento lo que nos precedía. Creo que esta cuestión pasando, como se verá, por la absolutización de la unidad está, a mi juicio, en la fuente del discurso matemático mismo: la unidad del signo y más especialmente del signo desprovisto de sentido. [*Et je crois que cette question en passe, comme on le verra, par une absolutisation de l'unité qui est à la source, à mon sens, du discours mathématique lui-même: l'unité du signe, et plus spécialement du signe dépourvu de sens*][199].

El ejemplo que da Meillassoux del «signo desprovisto de sentido», *dépourvu de sens*, incluye la «fábula» de una arqueóloga que se encuentra con una marca ininteligible y repetida –el ejemplo de Meillassoux es un signo numeral o almohadilla (#) [*hash mark*]– que, al repetirse, podría o bien formar un friso (para ser tomado, respectivamente, como un objeto completo o como parte de un objeto completo, según un juicio estético respecto de marcas que ocurren de manera óntica y empírica) o ser parte de un conjunto de marcas idénticas, posiblemente ilimitado (cuya identidad no es juzgada óntica ni empírica, sino absolutamente)[200]. «La pregunta –escribe Meillassoux– es

[199] Quentin Meillassoux, «Contingencia y absolutización de lo uno». Trad. Adriana Canseco, op. cit, p. 176. [Para la versión en inglés: «Contingency and the Absolutization of the One». Trad. Benjamin James Lozano, en línea en https://speculativeheresy.wordpress.com/2011/03/24/meillassoux-contingency-and-the-absolutization-of-the-one (consultado el 19 de agosto de 2017)]. La versión en francés es de Quentin Meillassoux, «Contingence et absolutisation de l'un», op. cit.

[200] Escribe Meillassoux:

«Imaginemos, fuera de toda preocupación por la verosimilitud, que en el curso de sus investigaciones, una arqueóloga que trabaja en las ruinas de una civilización completamente desconocida –de la cual se ignora si conocía la escritura–, desentierra parcialmente una tablilla sobre la cual se encuentra una sucesión de motivos similares, por ejemplo:

########.

Imaginemos que su primera reacción consiste en suponer que esta línea constituye un friso, es decir, una decoración grabada sobre los bordes de la tablilla. A pesar de esto, un instante después, ella modifica su hipótesis y se dice con excitación que quizás podría tratarse de una línea de escritura, a la manera que un escolar escribiría una misma letra sobre su cuaderno como una forma de aprender a dominar la escritura. Después, continúa desenterrando la tablilla y se da cuenta de que esta no contiene otras líneas hechas con otros caracteres –lo que habría confirmado su hipótesis–, sino un diseño, lo que la convence de que su primera suposición era la buena: se había encontrado con un friso y no con una línea de escritura. La pregunta que podemos hacernos ahora es la siguiente: ¿qué diferencia de intención

«¿qué diferencia de intención se produjo en el juicio de nuestro arqueólogo cuando vio sucesivamente, en la misma serie, los motivos similares de un mismo friso y casos de un mismo signo?»*. Pasar del juicio anterior (esta marca es o podría ser un friso, o parte de uno) al posterior (y de vuelta, tal como ocurre en la historia de Meillassoux) significa atender a la marca aparte de sus cualidades espaciales o temporales, y a condición de que esté desprovista de significado; es decir, a su unidad y su reiterabilidad[201]. (La crítica al argumento de Derrida sobre la estructura de la *différance* en tanto diferenciación-diferimiento-posposición [*differing-deferring*] de la marca escrita no es explícita, pero sí inconfundible).

Es crucial para el argumento de Meillassoux que las dos disposiciones de la arqueóloga sean distinguibles, tal como lo son mis dos lecturas del poema de Donne: la marca es parte de, o constituye, un friso; la marca insiste en-sí-misma, y es una singularidad idénticamente iterable *ad infinitum*. La reliquia que encontramos en el poema de Donne; el poema de Donne, «La reliquia». La marca #-como-friso; #-como-ontológicamente-singular, una marca desprovista-de-significado. En ambos casos la distinción se dibuja cronológicamente. La «fábula» de Meillassoux traduce los dos marcos del objeto, y los dos tipos de juicio que estos tornan significativos, en tiempo narrativo; lo mismo hice en la primera lectura del poema de Donne. Nuestra fábula, la de Meillassoux y la mía, tiene ahora una forma asequible: es la historia de una «transunción» [*transumption*], de la carne *deviniendo* espíritu, la *representación* de la reliquia que deviene nombre propio para unir, con una coherencia fantasmal, la representación incoherente de los atributos, narradores y lectores particulares de las reliquias en el poema. El poema de Donne, según

---

se produjo en el juicio de nuestra arqueóloga cuando vio sucesivamente, en la misma serie, los motivos similares de un mismo friso y casos de un mismo signo?» (ibid., p. 202).

* Ídem.

[201] La pequeña fábula de Meillassoux es comparable a otra historia que gira en torno a un fenómeno (si es que lo es) misterioso y a un científico que debe entenderlo o traducirlo: la infame historia de «Gavagai», tomada de Willard V. Quine, *Word and Object*. 1960; reimpr. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013 [Willard Van Orman Quine, *Palabra y objeto*. Trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ed. Labor, 1968]). (Meillassoux prescinde del nativo que encontramos en la historia que cuenta Quine; el vacío de diferencia etnográfica y colonial en *Palabra y objeto* deviene el vacío de la diferencia histórica; la intraducibilidad del fenómeno «apuntar-y-decir-gavagai» no es el tema sobre la mesa, sino más bien la indivisibilidad de la marca que descubre la arqueóloga). Véase también el ensayo de W. V. Quine «On the Reasons for Indeterminacy of Translation». En *Journal of Philosophy,* 67, nº 6, 1970, pp. 178-183. Yo también me he referido a esta historia en mi «The Animal in Translation». En *Postmodern Culture,* 24, nº 2 (enero de 2014), en línea https://muse.jhu.edu/journals/postmodernculture/v024/24.2.lezra.html (consultado el 19 de agosto de 2017).

mi interpretación, recuenta la historia de cómo la materia deviene transuncida y transformada en un objeto, en un nombre númericamente singular, abstraíble y propio: «La reliquia». Pareciera ser, también, que la «fábula» de Meillassoux reintroduce o retiene, encarnadas en las sucesivas experiencias de los protagonistas imaginados, imaginarios de su fábula, las consideraciones ónticas, espacio-temporales excluidas de su relato de las propiedades matemáticas a las que el filósofo «absolutizante» atiende. De ahí el desliz sintomático que encontramos en el argumento de Meillassoux: su importante ensayo «Contingence et absolutisation de l'un» concibe, como si los términos fueran sinónimos, la absolutización del «uno» [the one] (*de l'un*), de la unidad [*the unit*] (*de l'unité*), y de unidad [*unity*] (*de l'unité*). (Las diferencias sintácticas y léxicas entre estos tres términos quedan más claras en inglés que en francés y en castellano, idiomas que oscurecen la distinción entre los sentidos de «*unit*» y «*unity*». Una cuestión de traducción; pero seguramente tales cuestiones son pertinentes, y su irreductible insistencia en el argumento de Meillassoux, donde la traducción entre el francés *un* y *unité* es a la vez afortunada y tendenciosa, sugiere su parentesco con el sueño analítico de un lenguaje formal espiritualizado, purificado de la objeticidad ósea e intratable de los lenguajes naturales). ¿Qué nos dice esta temporalización o narrativización del encuentro (del filósofo, del arqueólogo, del escritor y el lector del poema, de la persona común y corriente) con el objeto material? ¿Podemos imaginar este encuentro de otro modo? Reprimido o desplazado o enterrado, el contenido semántico-fenomenológico del «signo despojado de significado» insiste. La «primacía» de las cualidades primarias yace en los huesos.

Permítanme mostrarles a qué me refiero. Volvamos al ensayo de Freud de 1927 sobre el «Fetichismo». Es quizás la más controvertida aproximación, de seguro entre las más condenadas, al concepto moderno de «objeto», sus estatus, valores y construcción. Les recordaré brevemente, remitiendo al trabajo de William Pietz y otros, la larga historia que vincula la palabra «fetichismo» con la experiencia colonial portuguesa; no olvidaré, por supuesto, su rol excesivamente bien conocido tanto en psicoanálisis y en economía política, y como el punto de convergencia de esfuerzos para pensar estos dos campos en conjunto, tal como en la obra de Jean-Joseph Goux, Marc Shell y tantos otros[202]. Lo que me interesa del ensayo de Freud es un punto de

[202] Para una revisión reciente del tema del fetichismo véase Christopher M. Gemerchak (ed.), *Everyday Extraordinary: Encountering Fetishism with Marx, Freud and Lacan* (Leuven, Bélgica: Leuven University Press, 2004). Véase en particular William Pietz, «Fetishism and Materiality: The Limits of

incoherencia que Freud *no* transunce: que no sigue el camino cristológico de traducir materia como objeto, carne como espíritu, o marca fenomenal como marca despojada de sentido. La *cosa* de Freud nos permite entender al menos una de las maneras en que la distinción entre cualidades primarias y secundarias falla –y, por consiguiente, desprende el pensar en la materia (que nunca es *una*) de pensar en objetos–. Mi propósito, mediante el ensayo de Freud, es entonces doble. *Primero,* revertir la dirección de la «fábula» de Meillassoux y de la historia que he contado respecto al poema de Donne, y, al menos heurísticamente, mostrar lo que ocurre cuando lo hacemos: lo que ocurre cuando des-contamos esa historia; cuando los objetos se vuelven incontables en la medida que son materiales. Y *segundo*, sugerir que Freud desnarrativiza la fábula del objeto-fetiche en formas que pueden permitirnos pensar la materia inheroicamente; esto es, desde lo inhumano.

Pero antes. Estamos en alguna fecha anterior a 1927. Freud describe su análisis de «cierto número de varones cuya elección de objeto era regida por un fetiche»[203]. El ensayo se desenvuelve –tal como lo hacen muchos ensayos técnicos de Freud– con un sorprendente grado de suspenso. Al lector se le aclara desde el comienzo la etiología del fetichismo masculino, que se le revela a Freud «de manera tan espontánea» y tan convincente (*Sie ergab sich so ungezwungen und erschien mir so zwingend*, más precisamente, «[La solución] se dio por vencida, se entregó, o se rindió») que se siente preparado para generalizar el hallazgo, mas con una advertencia, cuyo desenlace es el tema del ensayo: «Si ahora comunico que el fetiche es un sustituto [*Ersatz*] del pene, sin duda provocaré desilusión. Por eso me apresuro a agregar que no es el

Theory in Marx». En E. S. Apter y W. Pietz (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993). Véanse también los tres artículos definitivos sobre el tema: «The Problem of the Fetish, I». *Res*, nº 9, 1985, pp. 5-17. «The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish». *Res*, nº 13, 1987, pp. 23-45. Y «The Problem of the Fetish, III: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism», *Res,* nº 16, 1988, pp. 105-123. Para un enfoque temprano e importante sobre el problema del fetiche, situado en la intersección entre psicoanálisis y marxismo, véase Jean-Joseph Goux, *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (Ithaca, N.Y.: Cornell Unversity Press, 1990). Para la articulación histórico-literaria del tema véase Marc Shell, *The Economy of Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) [*La economía de la literatura*. Trad. Jorge Aguilar Mora (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981].

[203] Sigmund Freud, «Fetichismo». En *Obras completas,* vol. 21 (1927-1931). Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), p. 147. Para la versión en inglés véase «Fetishism». En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21 (1927-31). *The Future of an Illusion, Civilization and Its Discontents, and Other Works* (Londres: Hogarth Press-the Institute of Psychoanalysis, 1961), pp. 147-158. La versión en alemán es de «Fetischismus», *Almanach der Psychoanalyse 1928* (Viena, 1927), pp. 17-24.

sustituto de uno cualquiera, sino de un pene determinado, muy particular [*nicht... eines beliebigen, sondern eines bestimmten, ganz besonderen Penis*]». Hay tanto por decir acerca de esta tesis, por supuesto, y mucho se ha comentado ya sobre ella. Recalquemos por ahora las dos direcciones en las que procedemos: por un lado, se nos invita a la fantasía de la develación científica –la fantasía de que la explicación para tal o cual circunstancia enigmática o estado de cosas se entrega «espontáneamente» (o «libremente, con facilidad, sin constricciones»)–. Y, por otro lado, como para proteger la identidad profesional del analista, como para insistir en que ningún estado de cosas devela naturalmente, «espontáneamente», una verdad analítica sin la intervención de la técnica, sin el largo entrenamiento del analista o científico; por otra parte, decíamos, Freud nos dice que la revelación de esta interpretación espontánea de seguro «decepcionará». El analista da un paso atrás, se retracta de lo que entrega inmediatamente, naturalmente, de la circunstancia o el estado de cosas, y se apresura en demostrar cómo esta primera revelación, insatisfactoria, sustituye a otra, semejante a ella, pero con diferencias sustanciales: una revelación que queda por buscar, construir y revelar; procedimiento que siempre acarrea cierto riesgo, pero que sirve para satisfacer, posiblemente para entretener, y ciertamente para legitimar los procedimientos analíticos empleados en su descubrimiento o construcción. El resto de la historia es bien conocido *como historia*. Llegamos a una conclusión más satisfactoria, menos decepcionante, cuando entendemos que el niño realmente o en su imaginación ha visto que *su madre* no posee un pene. El pensamiento lo aterra. Debe de haber tenido uno alguna vez, y haberlo perdido de alguna manera, mediante algún indecible acto de violencia. Y este no es cualquier pene, un pene *cualquiera*. Si le pudo pasar a ella, a mi madre, piensa o siente el niño, entonces seguramente me puede pasar a mí: ella es lo que deseo y quien yo deseo, no en cuanto que es anatómicamente diferente a mí, sino porque es también lo que mi padre desea y quien desea a mi padre, al igual que yo (en ambos casos). Tal como él, ella es mi representación [*proxy, token*], y esto significa que lo que le ocurre a ella me puede ocurrir a mí. La visión (o la imaginación) de lo que ella no tiene, la visión o imaginación de sus genitales me aterra y me obliga a la negación. No, no puede ser, debe de seguir estando ahí, debo de haberme equivocado, sí, miren, ahí está, aquí mismo, justo ahí donde no está pero se posan mis ojos, y ahora toda la angustia ante la posible pérdida de mi propio pene y todo el deseo de poseer el de mi madre recaen en él, en la cosa en la que se posan mis ojos. Los medios de mi negación, la señal o testigo, el

«*token* [o el signo, *Zeichen*] de triunfo sobre la amenaza de castración»* es el fetiche que he establecido y que amo en lugar del pene ausente de la madre.

No debemos enfrascarnos en la verdad, falsedad o ficcionalidad del complicado relato que Freud ofrece de la etiología del fetichismo –sus fallas son múltiples, al igual que sus recursos–. Y para mis propósitos en este momento solo tengo en mente vagamente, sin atacar directamente, la importante crítica que hace Lacan de este ensayo, en Seminario 4, *La relación de objeto*. Consideremos por ahora la de Freud como una historia que gira en torno a la constitución y la salvaguarda de la identidad disciplinaria y profesional. O aún más específicamente: considerémosla una historia sobre cómo un estado de cosas *o bien* devela inmediatamente, *o bien* puede hacer que se rinda, mediante análisis técnico, un objeto mental al cual corresponde: su concepto, la señal o testigo [*token*] o signo de triunfo disciplinario por sobre la mera presentación circunstancial de un estado de cosas como ocurrencias contingentes. La historia, o el ensayo, ahora nos mueve en un sentido diferente. Partimos, al igual que Freud, desde la observación de un hecho o una circunstancia o un estado de cosas en el mundo; por ejemplo, el hecho accidental de que tal o cual hombre tiene una fijación particular con un brillo en la nariz o que le complace cortar en secreto cabello de mujeres en el metro; o con los zapatos que ve a su alrededor; o con el descubrimiento accidental de un aro de cabello brillante en una tumba abierta, y así. La más primitiva reflexión nos llevará a ver en estos objetos versiones *Ersatz* de algo que el hombre teme perder, y debe luego suplementar: el pene, cualquier pene en la medida en que pueda representar el suyo propio, o, de hecho, cualquier fuente de poder o instancia de virilidad que el objeto pueda por sí mismo llegar a representar. («Acaso –escribe Freud reveladoramente– el adulto vivenciará luego un pánico semejante si se proclama que el trono y el altar peligran»; recordemos la línea de Donne: «Entonces, el que nos desentierre / Nos llevará al obispo y al rey», y también, cómo no, la relación entre trono y altar que tocamos en el capítulo que dedicamos a la instancia del soberano en el inconsciente). Pero estamos insatisfechos. La respuesta se entrega muy rápidamente, denota un concepto excesivamente amplio, o la peligrosa deriva de la analogía. ¿No hay acaso una diferencia entre nuestro tomar nota de una circunstancia, la-circunstancia-que-sea, y luego pasar, a través de ciertos medios, a entregar su concepto, y así conforme a una identidad disciplinaria, y a la negación de

* Ibid., p. 149.

una circunstancia particular por parte del fetichista, la castración fantomática de la madre, y su inversión afectiva en un *Ersatz* o sustituto particular? Si lo que está en peligro es cualquier falo, y cualquier falo *Ersatz* o falo simbólico servirá en su lugar, mi disciplina no puede explicar por qué este o aquel objeto en particular atrae tu atención o la mía, por qué esta cosa en vez de otra, por qué este objeto se sitúa en esta relación única para ti o para mí, y no otro objeto y no para otra persona. Donde una vez trono y altar, obispo o inquisidor y rey, parecían peligrar, y con ellos nuestro sentido de identidad como sujetos determinados por nuestra relación con el soberano, sea ya secular o divino; ahora lo que se sitúa en peligro es la identidad, la subjetividad, conferida por una disciplina relegada *ya sea* al nominalismo más desnudo, la mera indicación de que sí, aquí y ahora, algo está ocurriendo sin ser yo capaz de indicar qué relación tiene con algo más, con algún otro evento u objeto, mental o físico; o a la conclusión de que sí, este evento que está ocurriendo aquí o ahora es simbólico, como lo es aquel que ocurrió o como lo es el objeto a mano –pero sin ser capaz de derivar de su relación el *concepto* o los cimientos de su similitud, sin ser capaces de saber qué es lo que simbolizan o de qué son signos (*Zeichen*).

Estamos insatisfechos. Algo más, algo otro debe estar operando, para explicar *no solo* la variación de objetos investidos de valor-fetiche por diferentes hombres, en circunstancias ampliamente diferentes: lo que podríamos llamar la contingencia o accidentalidad del valor-fetiche, del sujeto y objeto de valor-investidura fetichista; *pero también* la generalidad, incluso la abstracción del fenómeno, su insistencia. Sin entender este «algo más», tampoco podremos entender cómo nuestro propio pensamiento se mueve desde la circunstancia particular o el estado de cosas, *a* su concepto. Y sin entender este movimiento a todas luces arbitrario, nuestra identidad disciplinaria deviene contingente y reaccionaria. De ahí la hipótesis de Freud en torno a las cualidades *necesarias* que dan forma al meollo del concepto del fetiche, de la causa de su valoración y de las dinámicas de su producción. Su origen yace en la ausencia, no de cualquier falo, sino tan solo de uno, un falo que no es uno, un falo que yo imagino, e imagino solo cuando encuentro que falta, un falo siempre necesariamente correlacionado a su ausencia, que es una cosa y no es nada. Lacan lo expresa así: «[N]o se trata en absoluto de un falo real que, como real, exista o no exista, sino de un falo simbólico que por su naturaleza se presenta en el intercambio como ausencia, una ausencia que funciona en cuanto tal [...] En efecto, todo lo que se puede transmitir

en el intercambio simbólico es siempre algo que es tanto ausencia como presencia»[204]. La diferencia entre el «falo real» y «el simbólico», cuya pérdida ocasiona la investidura-valor en el fetiche, es, mínimamente, que el «falo real» puede siempre solo existir *o* no existir. El «falo simbólico», en cambio, insiste en el circuito de intercambios simbólicos, y puede portar una relación con cada-otro-objeto, en cuanto que cada objeto, evento o fenómeno puede ser una representación simbólica del «falo simbólico», y puede ser *a la vez* ausencia y presencia; pueden a la vez existir y no existir. El punto queda oscurecido porque Lacan argumenta dos cosas al mismo tiempo sobre la distinción entre el «falo real» y el «simbólico» o *Ersatz* cuya pérdida percibida da pie al fetiche. Un «falo real» puede siempre y en cualquier momento *o bien* existir o no: esta es la condición de las entidades materiales, de las entidades materiales realmente existentes, como lo son los enunciados relativos a dichas entidades –enunciados que pueden, bajo lógicas clásicas o estándar, nunca ser otras que o verdadero *o* falso–. El «falo simbólico» no está sujeto a las leyes de identidad o no-contradicción; aparentemente, siempre puede presentarse como presente y ausente al mismo tiempo; insistentemente ahí, y siempre en otro lugar. De hecho, es simbólico y no real o material precisamente en cuanto está siempre y en todo momento *tanto* presente como ausente, y su descripción requerirá que realicemos enunciados formados bajo lógicas no-estándar que no están sujetas a los principios restrictivos de identidad, no-contradicción y razón suficiente.

Este es, de hecho, el impulso del argumento lacaniano, pero no es lo que dice exactamente y es esta vacilación la que me guiará hacia mi conclusión. Más que alzarse *solamente* sobre la ontología paradójica de un objeto simbólico que a la vez está y no está, y que puede estar presente y ausente en su estructura y en su concepto defectuoso, Lacan sostiene que el «falo simbólico» «sirve para tener esa especie de alternancia fundamental que hace que, tras aparecer en un punto, desaparezca para reaparecer en otro» (*Il est fait pour avoir cette sorte d'alternance fondamentale, qui fait qu'étant apparu en un point, il disparait, pour reparaître en un autre*)*. Esta «alternancia fundamental» no presenta problema alguno para los principios clásicos de identidad o no-

[204] Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto. 1956-1957. Texto establecido por Jacques-Alain Miller*. Trad. Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 154. [*Le séminaire, livre IV: La relation d'objet et les structures freudiennes, 1956-1957*, Ed. Jacques-Alain Miller. París: Seuil, 1994].

* Ídem.

contradicción. «Alternación», el devenir-otro, *alter*, de lo que es en un momento el mismo, y en otro momento diferente, ahora aquí, *fort*, ahora allá, *da*, no da pie para una ontología paradójica. La introducción del tiempo o de la temporalidad permite a Lacan, tal como lo hizo con Meillassoux también, tal como lo hizo con mi consideración del poema de Donne, mantener o instalar la integridad *lógica* del falo simbólico (para absolutizar el uno): rescatar su condición-de-uno [*one-ness*], su unidad, y su ser-la-unidad para la ontología matemática, desde la herida que ha abierto en ella. Para rescatar la posición de Freud, para *regresar a Freud* como se regresa al centro simbólico o al concepto disciplinario.

Ya se ve hacia dónde me dirijo.

En primer lugar, interpreto a Freud de manera más bien violenta, al indicar cómo su ensayo sobre el fetichismo cuenta una historia que está narrada explícitamente en el ensayo de 1927: la historia de la producción de objetos disciplinarios a partir del encuentro con hechos contingentes, siguiendo la senda que parte *desde* hechos accidentales y que deriva, también accidentalmente (este es el punto más controvertido), en conceptos. El analista, como todo científico, se mueve desde la observación de un fenómeno local, delimitado, a ofrecer un concepto de su coherencia, de su relación con otros fenómenos y de su aparición. Tal o cual fenómeno o evento –por ejemplo, el estar yo abriendo una tumba en la que encuentro, por casualidad, un aro de cabello brillante que rodea un hueso, o el manifestar un apego excesivo por un objeto impropio, un resplandor en la nariz, esa zapatilla, la mecha de pelo que le corto en el metro a una desconocida–, luego devela aún otro fenómeno más allá de lo que hay para mí en su simple presentación: un fenómeno, un evento o un objeto singular, pero relacionado, mediante alguna similitud, a otros fenómenos, eventos u objetos. Este objeto simbólico anida en cada fetiche y en cada objeto disciplinario: el psicoanálisis, como toda disciplina, deriva su coherencia y su legitimidad de la coherencia de su objeto, una coherencia lógica, incluso matemática, cuya estructura *compensatoria* queda demostrada de la manera más clara posible, tanto por las «alternaciones» de Lacan como por la reintroducción que Meillassoux hace del registro óntico-fenomenológico en su relato de la «absolutización».

En segundo lugar, opero una traslación de la historia freudiana del carácter fetiche de los objetos disciplinarios sobre el argumento de Meillassoux, que, para encontrar una respuesta sólida al correlacionismo, es necesario volver a las cualidades primarias, más que secundarias, del objeto material.

Quisiéramos poder decir: imaginemos que buscamos convertir o traducir un evento, un objeto o un fenómeno en un objeto propiamente disciplinario. Si dijéramos conocer el objeto en sí mismo, entonces nuestro procedimiento, siguiendo la propuesta de Meillassoux, sería así: *absolutizaríamos* las cualidades matemáticas del objeto material. Procedemos desde aquellas cualidades en eventos, objetos o fenómenos que «puede[n] dar lugar a un pensamiento matemático (una fórmula, una traslación a números), y no a una percepción o a una sensación», como dice Meillassoux. Así, «tiene sentido convertir», entonces, «estos pensamientos» «en una propiedad de la cosa sin mí tanto como conmigo». Nuestro primer paso, sostenido axiomáticamente, sería lo que Meillassoux denomina la «absolutización del uno, de la unidad [*de l'un, de l'unité*]*», la «fuente del discurso matemático». Los «pensamientos» supervinientes que pueden traducirse en propiedades de la cosa incluso sin mí derivan de esta «absolutización» del uno. Los objetos-como-uno-numérico, objetos en tanto unidades o como unicidad, obedecen a las leyes de identidad y no-contradicción, en la manera, podríamos decir, en que ningún número natural puede ser simultáneamente primo *y* divisible por otro número salvo él mismo; o impar *y* par, esto es, divisible entre dos y no divisible entre dos; la cualidad de la ordinalidad. Diríamos, con Meillassoux, que tal o cual evento, fenómeno u objeto cae dentro de un concepto; esto es, que puede ser pensado y puede convertirse en un objeto disciplinario, en cuanto que se encuentra en posesión de esta cualidad primaria: es y cuenta como un evento, fenómeno u objeto; es ordinal; puede ser puesto en relación con otro tal, también en posesión de aquellas cualidades primarias; en cuanto que es *real*, «dará lugar» a un concepto.

Observemos el círculo que estoy dibujando. Tal disciplina define el objeto como tal y determina que tal objeto es el apropiado para la disciplina, que retroactivamente hereda su coherencia y su valor, y deriva sus procedimientos para establecer lo que cuenta *como* un objeto de estudio, de aquel mismo objeto. El círculo lógico en el que los Nuevos Materialistas, y Lacan y Meillassoux se enredan al buscar evadir aquello en el objeto que podamos llamar materia toma la forma de un número que es, y no es, como uno (tendrá que ser conmensurable con cada-otro-número; con cada uno; tendrá que ser conmensurable con el número «uno»; y tendrá que ser inconmensurable con cada-otro-número, y con el número «uno»); que puede y no

* En inglés: «*of the one, of the unit, of the unity*». [N. de la T.].

puede ser contado junto a cualquier número (se podrá proyectar sobre una línea numérica). Este número-que-no-es-número estará dotado de algunas de las cualidades de los números naturales, pero será, a la vez, totalmente heterogéneo. Equilibrándose sobre el vértice de la línea numérica, nuestra brillante *O*, la cifra con forma de «un brazalete de brillante cabello», es un número como cualquier otro y sin embargo totalmente diferente; alguna-cosa, nada. Encarnado, pero efímero; espíritu y materia. Nuestra cifra yace, marcando un punto como lo haría una piedra o un marcador, para guiar tu alma hacia mí después de que nuestros cuerpos hayan partido. Pero como una reliquia táctil, de contacto, puesta en circulación, este vicioso y bello círculo lógico se desplaza más allá del punto que ocupa. Se materializa en redes que nos exceden, indisciplinado, más allá del alcance de trono y altar. ¿Podemos absolutizar el uno y no oscurecer la cifra que le hace compañía? Cero es como uno en *ser* un número, y en ocupar un lugar ordenado dentro del conjunto de números naturales. Cualquier falo es como cualquier otro respecto a ser-uno. Una disciplina lo discernirá, o producirá, a partir de materia indiferenciada, a partir del entregar-se contingente a lo que podemos llamar materia, el evento, fenómeno u objeto. Pero nuestra cifra es también diferente a cualquier otro número. Traer el cero al conjunto de números naturales es en ciertos aspectos abrir dicho conjunto: además de las cualidades de cualquier-otro número (ordinalidad, ciertas propiedades aritméticas), la cifra posee propiedades singulares que la tornan diferente a cualquier-otro número, como el falo de la madre es radicalmente singular (entre otras cosas, en ser imaginable solo retrospectivamente, luego de haberme sido develado como perdido).

Permítanme cerrar ofreciéndoles la alternativa de Freud. Me facilita responder una pregunta que presenté anteriormente, la pregunta por si la cualidad extraña, anfibia, de los dos poemas a los que he recurrido, la «Oda a las cosas» de Neruda y «La reliquia» de Donne, poemas que son manifiestamente tanto objetos para ser manipulados como representaciones de objetos, es excepcional, o si puede ser extendida a la clase de los objetos –y con qué consecuencias, de ser así–. Freud diagnostica, pero se niega a aceptar el círculo brillante, relicario, vicioso, dentro del cual se protegen el Nuevo Materialismo, el materialismo especulativo y la coherencia lógica lacaniana. En el ensayo de 1927 sobre el «Fetichismo», Freud define la materialidad de los objetos, eventos y fenómenos como su capacidad de ser incontables, de ser no-uno. Lo hace al situar, en el núcleo del ensayo, un *impasse* que no resolverá. El sustituto para el falo simbólico tiene dos ontologías contradictorias,

dos etiologías contradictorias, y una estructura lógica perjudicial para los principios de identidad y no-contradicción a los que tanto Lacan como Meillassoux recurren[205]. El fetiche, dice Freud, es lo que los ojos o imaginación del niño sobresaltado encuentran a mano cuando, espantado, busca huir del espectáculo de la castración de su madre: de ahí que sea, más a menudo que no, un ítem accidentalmente dispuesto en la proximidad de los genitales de esta, o un atributo del órgano. El cabello, una liga, una media, una zapatilla, un tobillo: el clásico desván de la imaginación fetichista. *Lo que* podría ser es completamente circunstancial –de ahí la variedad de fetiches que uno encuentra, de ahí la falta de cierre, podríamos decir, del conjunto posible de objetos que pueden devenir fetiches–. Cualquier cosa, en cuanto que puede caer dentro del campo de visión del niño asustado, puede tomar el lugar del falo simbólico cuya ausencia debe suplir: cualquier cosa. Botones, ruedas, pequeños tesoros olvidados, abanicos en cuyas plumas el amor disuelve tenuemente sus perfumes, copas, cuchillos, tijeras. Un poema sobre esas cosas, un poco de esto o de esto otro, un cuchillo, un hueso, un poema *sobre* un pedazo de cabello rodeando un hueso. La única relación *necesaria* que cada uno de estos objetos [*Ersatz*] tienen con cualquier-otro es vertical: sus estatus comunes como señal o testigo [*token*] de la ausencia rechazada del pene [*Ersatz*] de la madre.

Pero este no es el final de la historia. Freud concluye el ensayo, abruptamente, con una aseveración que no cuadra con esta objetificación contingente del material. Acabamos de hacer una pausa en la actitud característicamente ambivalente del fetichista hacia «la cuestión de la castración de las mujeres». Freud nos trae de vuelta al *coupeur de nattes*, la «perversión consistente en derivar placer de cortar el cabello a las mujeres», como reza la nota moralizante, hasta asqueada, de Strachey. El *coupeur de nattes*, escribe Freud, «ha esforzado hacia adelante [*vordrangen*] la necesidad de escenificar la castración que él desconoce. Su acción reúne en sí las dos aseveraciones recíprocamente inconciliables: la mujer ha conservado su pene y el padre ha castrado a la mujer» (*Seine Handlung vereinigt in sich die beiden miteinander unverträglichen Behauptungen: das Weib hat seinen Penis behalten, und der Vater hat das*

[205] El caso de Lacan y el de Meillassoux, las cosas son considerablemente más complicadas que esto, por supuesto. Meillassoux sostiene, de manera muy influyente y persuasiva, que el correlacionismo es dependiente del principio de no-contradicción (PNC); es menos persuasivo, a mi parecer, al sostener que logra evitar el PNC mismo. Si esto lo convierte en correlacionista o no, depende de si consideramos que basarse en el PNC es motivo suficiente para llamarse correlacionista.

Weib kastriert). El ensayo «Fetichismo», tal como la «acción» del *coupeur de nattes*, contiene, así, dos afirmaciones mutuamente incompatibles: la afirmación de que el fetiche no necesita en modo alguno *asemejarse* al falo simbólico o al objeto material que la mirada del niño echó en falta; pero también la afirmación con que concluye el ensayo, de que «el modelo normal del fetiche es el pene del varón, así como ese órgano inferior, el pequeño pene real de la mujer, el clítoris»*. Meillassoux, y Lacan, y mi primera lectura de «La reliquia», evadieron esta incompatibilidad al introducir el tiempo, bajo la forma de secuencia narrativa o de la antecedencia cronológica mínima que dota de estructura la relación de «alternancia», de sucesión o de sucesividad (como los momentos que se siguen en una fábula o en un relato, o en la historia que el poema de Donne pareciera contar sobre la puesta-en-circulación de las reliquias que encarna y representa).

Freud no busca esta evasión. Donde la versión castellana de José L. Etcheverry traduce: «Para concluir, es lícito formular este enunciado: el modelo normal del fetiche es el pene del varón, así como ese órgano inferior, el pequeño pene real de la mujer, el clítoris», tanto Strachey en inglés como la traducción francesa de uso nos ofrecen la palabra «prototipo». Pero Freud no se refiere, exactamente, ni a «modelos» ni a «prototipos». Escribe, en cambio: «*das Normalvorbild des Fetisch ist der Penis des Mannes, wie das des minderwertigen Organs der reale kleine Penis des Weibes, die Klitoris*». Un *Vorbild* es, en efecto, tal como el alemán del Calepinus en 1598 lo anota, un sinónimo de *arquetipo*, un *tipo*, pero el alemán de Freud es más rico: nos permite oír además la conexión de la palabra con *Bild*, imagen, que el *Wörterbuch* de Grimm de 1838-1863 asocia con el campo semántico «forma, imagine, ritratto», y que le da al *Vorbild* de Freud un sentido que prevalece en estética, en pintura en particular, en el siglo XVIII y entrando en el XIX: un esbozo, un estudio que se lleva a cabo antes de entrar en la obra[206]. *Vorbild* recuerda, nuevamente mediante Grimm, *exemplum*, tanto *un* caso de algo, *y* lo ejemplar, la más alta forma de un objeto, evento o fenómeno; tanto una instancia material como la idea o el concepto de la totalidad de instancias materiales. El vínculo con el registro teológico es explícito: la palabra *Vorbild* está en uso común antes de Lutero, pero después de la traducción que hace este de la Biblia se generaliza el uso de la palabra para significar el ejemplo que las palabras de Dios ofrecen

* Freud, S., «Fetichismo», op. cit., p. 152.

[206] *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (Leipzig 1854-1961), en línea http://woerterbuchnetz.de/DWB (consultado el 19 de agosto de 2017).

a los hombres: las acciones de Cristo y sus palabras son *Vorbilder*, y la partícula *vor-* tendrá sin duda el poderoso sentido agustiniano del evento que ocurre en un tiempo histórico (la encarnación), y también fuera de él (Dios no es un ser-en-el-tiempo): una unidad, una cifra, el cero. En este contexto, la palabra prefijada «normal» que encontramos en *Normalvorbild* debiese ser entendida no solo como sinónimo de «lugar común» o «usual», sino también para evocar la normativa o la cualidad generadora-de-normas del arquetipo. (No hemos abandonado el registro teológico. Recordemos a Milton, dirigiéndose al «espíritu» del que toma inspiración, en el primer libro de *Paraíso erdido*: «Y tú singularmente ¡Oh Espíritu! [...] inspírame tu sabiduría. Tú estabas presente desde el principio y desplegando como una paloma tus poderosas alas, cubriste el vasto abismo, haciéndolo fecundo»*. El *Vorbild* fálico anima a todas sus representaciones; cada *Ersatz* obedece a su norma amenazante, su disciplina: la eternidad del objeto fálico consiste tan solo en esa obediencia). Según esta descripción, las normas, y en particular las disciplinarias, son efecto o consecuencia del *Vorbild*: epistemo-poético, compensatorio, portador-de-vida.

Recordemos que el poema de Donne también parecía ofrecer dos aspectos irreconciliables, que luego se resolvieron cuando tomamos «La reliquia» como el nombre propio al que, en cualquier mundo posible, se le asignaban atributos secundarios. Nuestra descripción puede ser correcta con respecto a Donne, y puede alinearse bien con la consideración de Meillassoux y Lacan sobre la unidad matemática de los objetos, pero falla como descripción del análisis que hace Freud de la etiología de los objetos-fetiches. Pues Freud coloca *Vorbild*, y con ello el doble esquema del tiempo teológico, de un lado de la caracterización del objeto, cuyo otro lado *no tiene* cualidad temporal. Entre las dos «aseveraciones mutuamente incompatibles» respecto al estatus, etiología y estructura del objeto-fetiche, Freud no ofrece ningún compromiso, ni posibilidad disciplinaria, ni fábula, ni brillante y protector círculo en el que contar nuestra historia, o contar los números con los que se buscaría enumerar hechos, cosas o acontecimientos, ni ningún camino hacia la «absolutización del uno» o la «unidad». Nada media entre los dos dispositivos de Freud, nada traduce al uno en el otro: insisten sin alternarse. El objeto no es otra cosa que la instancia en la que estas dos caracterizaciones de la materia insisten. La materia freudiana, como una cosa a la que le escribo una oda,

---

* John Milton, *Paraíso perdido*. Trad. Cayetano Rosell (Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1873), p. 6.

como esa oda misma, absolutiza lo que es no-uno: la materia de la que ninguna disciplina normalmente, normativamente, produciría un objeto o tomaría su concepto; en la que la abyección heroica se hundiría, materia no-humana que el animal humano no puede designar, ni siquiera contar.

¿Qué nos queda por hacer ahora, si estoy en lo correcto con respecto a Marx, con respecto a Freud, con respecto al Nuevo Materialismo, con respecto a la «materia», las «cosas» y los «objetos»? Mínimamente, querremos reconocer y rechazar el heroísmo de especie que subyace al animismo de las ontologías orientadas al objeto. Querremos reconocer el círculo brillante en el que giramos: sujetos disciplinarios, disciplinados por objetos que reconocemos tan solo porque nuestras disciplinas nos los ofrecen, sujetos objetivados, pues, que devienen (devenimos) objetos singulares y comunes de los cuales las disciplinas toman forma y norma. Querremos reconocer, y asumir, que la materia inhumana insiste en nosotros justo donde nos contamos tanto como una cosa entre otras, y también, solapadamente, a menudo sin percatarnos, como la medida de todas las cosas. Querremos reconocer en las historias y las fábulas que nos contamos –la historia de nuestra emergencia de la inmadurez narcisista del antropocentrismo; de nuestra abyección querida y heroica; de nuestra apertura ilustrada hacia el mundo-sin-nosotros; de la novedad de nuestro materialismo; de las distancias ancestrales que nos separan de nuestras infancias– normas compensatorias: fantasmas con los cuales lidiar. Cualquier disposición ético-política que busquemos asumir con respecto a la relación depredadora que tiene el animal humano consigo mismo y con su entorno deberá responder a estas condiciones, o fracasará.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. «The Curious Realist: On Siegfried Kracauer». En Theodor W. Adorno, *Notes to Literature,* vol. 2. Trad. Sherry Weber Nicholsen (Nueva York: Columbia University Press, 1992).

———. «Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer». En Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, *Gesammelte Schriften*, vol. 11. Ed. Rolf Tiedemann (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1964, reimpr. 1997, pp. 388-408.

———. «El curioso realista. Sobre Siegfried Kracauer». En *Notas sobre literatura*. *Obra completa 11*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2003), pp. 372-390.

———. «Late Capitalism or Industrial Society?». En *Opening address to the Sixteenth German Sociological Congress*, 1968. Trad. Dennis Redmond. 2001. Online en http://members.efn.org/~dredmond/AdornoSozAddr.pdf

———. «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?». En *Escritos sociológicos I*. Trad. Agustín González Ruiz (Madrid: Akal, 2004), pp. 330-344.

———. *Minima moralia.* Trad. Dennis Redmond, 2005. Online en http://www.efn.org/~-dredmond/MinimaMoralia.html

———. *Minima moralia: Reflections from a Damaged Life.* Trad. E. F. N. Jephcott (Nueva York: Verso, 1974), reimpr. 2005.

———. *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1951), reimpr. 1969.

———. *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke (Madrid: Taurus, 2001).

———. *Dialéctica negativa. La Jerga de la autenticidad*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2005).

———. «Transparencies on Film». Trad. Thomas y Levin. En *New German Critique*, nº 24/25 (otoño 1981-invierno 1982), pp. 199-205.

———. «Transparencias del film». Trad. de David Leda. En *Kilómetro 111. Ensayos sobre cine*, nº 7, 2008, marzo, pp. 97-103.

Agamben, Giorgio. «Bartleby, or On Contingency». En *Potentialities,* trad. Daniel Heller-Roazen (California: Stanford University Press, 1997).

———. «Bartleby o de la contingencia». Trad. J. L. Pardo. En VV.AA., *Preferiría no hacerlo* (Valencia: Pre-Textos, 2011), pp. 93-132.

«Allies "Pulling Their Punches" on Western Front, Says Borah». *Los Angeles Times*, 19 de septiembre de 1939, p. 4.

Althusser, Louis. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*. Eds. François Matheron y Oliver Corpet. Trad. G. M. Goshgarian (Nueva York: Verso, 2006).

———. *Para un materialismo aleatorio*. Trad. Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez (Madrid: Arena Libros, 2002).

Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre; Ranciére, Jacques. *Reading Capital: The Complete Edition.* Trad. Ben Brewster y David Fernbach (Londres: Verso, 2015).

Althusser, Louis; Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001).

«Anti-Nazis Picket Uptown Theatre Here as German Propaganda Newsreel Opens», *New York Times,* 8 de mayo de 1941.
Appadurai, Arjun (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
———. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías.* Trad. Argelia Castillo Caro (México D. F.: Grijalbo, 1991).
Aristóteles. *Ética nicomáquea.* Trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985).
Aristotle. *Nicomachean Ethics.* Trad. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1908).
Arsic, Branka. *Passive Constitutions; or, 7 ½ Times Bartleby (*Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2007).
Assmann, Jan. *Politische Theologie zwischen* Ägypten *und Israel* (Bonn: VG Bild- Kunst, 1992).
Auerbach, Erich. «Figura». En *Scenes from the Drama of European Literature.* Trad. Ralph Manheim (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
—. *Figura*. Trad. Yolanda García y Julio Pardo (Madrid: Trotta, 1998).
Axelsson, George. «Airmen Seen Blasting Polish Cities in Film Shown in Berlin and Rome». *New York Times,* 6 de abril de 1940, p. 3.
Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik* (Friburgo: Ça ira, 1997).
Balibar, Étienne. «Althusser's Object». Trad. Margaret Cohen y Bruce Robbins. En *Social Text*, 39, 1994, pp. 157-188.
———. «From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?». En *Postmodern Culture,* 22, nº 3, 2012. Disponible en línea http://www.pomoculture.org/2015/06/10/from-philosophical-anthropology-to-social-ontology-and-back-what-to-do-with-marxs-sixth-thesis-on-feuerbach-2
———. «De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?». Trad. Claudio Aguayo. En *Demarcaciones*, n° 4, mayo de 2016, pp. 185-207.
———. *The Philosophy of Marx.* Trad. Chris Turner (Londres: Verso, 1995), reimpr. 2007.
———. *La filosofía de Marx*. Trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000).
Bary, Benjamin. *Zeitgemässe Gedanken* über *die Emancipation des Menschen* (Königsberg: Dalkowski, 1843).
———. *Zeitgemässe Gedanken* über *die Emancipation des Menschen.* Königsberg, 1846.
Bauer, Bruno. *Zur Judenfrage* (Braunschweig: Otto Verlag, 1843).
Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. Trad. Howard Eiland y Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
———. *Das Passagen-Werk.* En *Gesammelte Schriften*, vol. 5, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1982).
———. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Ed. Rolf Tiedemann (Madrid: Akal, 2005).
———. «La obra de los pasajes (Convoluto N)». En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Trad. Pablo Oyarzun (Santiago: Lom, 2009), pp. 85-137.
———. «Radau um Kasperl», *Hörspiel für Kinder*. En Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 4.2. Ed. Tillman Rexroth (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972), pp. 674-695.
———. «Los alborotos de Kasperl. Una comedia radiofónica». Trad. de Joaquín Chamorro. En Benjamin, Walter. *Radio Benjamin.* Edición de Lecia Rosenthal (Madrid: Akal, 2015), pp. 227-245.

Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010).

Bensussan, Gérard. *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)* (París: Presses Universitaires de France, 1985).

Berjman, Giselle. *L'effet Bartleby: Philosophes lecteurs* (París: Hermann, 2011).

Bettelheim, Bruno. *Freud and Man's Soul* (Nueva York: Knopf, 1983).

———. *Freud y el alma humana*. Trad. Antonio Desmonts (Barcelona: Crítica, 1983).

Black, Gregory D. (ed). *Hollywood Goes to War: Patriotism, Movies and the Second World War from Ninotchka to Mrs. Miniver* (Londres: Tauris Parke Paperbacks, 2000).

Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre* (París: Gallimard, 1980).

———. *La escritura del desastre.* Trad. Pierre de Place (Caracas: Monte Ávila Editores, 1990).

Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1976).

———. *Conocimiento e imaginario social*. Trad. Emmánuel Lizcano y Rubén Blanco (Barcelona: Gedisa, 1998).

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age.* Trad. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).

———. *La legitimación de la edad moderna*. Trad. Pedro Madriga (Valencia: Pre-Textos, 2008).

Boem, Omri. *Kant's Critique of Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Bowman, Brady. *Sinnliche Gewißheit: Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus* (Berlín: Akademie Verlag, 2003).

Brandes, George. *Main Currents in Nineteenth-Century Literature,* vol. 6, «Young Germany» (Londres: Heinemann, 1905).

Brandt, Lewis W. «Freud and Schiller». En *Psychoanalytic Review,* 46, nº 4, 1959, pp. 97-101.

Brassier, Ray. «Concept and Object». En *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Ed. Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (Melbourne: repress, 2011).

Brown, Bill. «Thing Theory». En *Critical Inquiry,* 28, nº 1, 2001, pp. 1-22.

Brown, Roger y Carasso, Helen. *Everything for Sale? The Marketisation of UK Higher Education* (Abingdon: Routledge, 2013).

Bruti Liberati, Luigi. *Hollywood contro Hitler: Immagini cinematografiche di una guerra giusta, 1939-1958* (Milán: Lampi di Stampa, 2010).

Bryant, Levi. *The Democracy of Objects* (Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011).

Bryant, Levi, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: repress, 2011).

Callon, Michel. «Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay». En John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* (Londres: Routledge, 1986), pp. 196-223.

———. «Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc». En Iranzo, J. M.; González de la fe, T.; Blanco, J. R. (coords.). *Sociología de la ciencia y la tecnología* (Madrid: CIS, 1995), pp. 259-282.

Canguilhem, Georges. *Knowledge of Life.* Trad. Stefanos Geroulanos y Daniela Ginsburg (Nueva York: Fordham University Press, 2008).

———. *El conocimiento de la vida.* Trad. Felipe Cid (Barcelona: Anagrama, 1976).

Casey, Robert J. *I Can't Forget: Personal Experiences of a War Correspondent in France, Luxembourg, Germany, Belgium, Spain and England* (Nueva York: Bobbs Merrill, 1941).

Cicerón, M. Tulio. *For Milo*. En Albert C. Clark (ed.). *M. Tulli Ciceronis Orationes* (Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1918).
———. «En defensa de T. Anio Milón». En *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños (Madrid: Gredos, 1994), pp. 437-544.
Cohen, Tom. «The Letters of the Law: Bartleby as Hypogrammatic Romance (Letters)». En *Antimimesis from Plato to Hitchcock* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
Commager, H. S. «Lucretius's Interpretation of the Plague». En Monica R. Gale (ed.). *Oxford Readings in Lucretius* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
Coole, Diana y Frost, Samantha (eds.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010).
Cooper, Melinda. «Marx beyond Marx, Marx before Marx: Negri's Lucretian Critique of the Hegelian Marx». En Pierre Lamarche, Max Rosenkrantz y David Sherman (eds.). *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire* (Chicago: Open Court, 2011), pp. 127-149.
Costall, Alan, y Ole, Drier (eds.). *Doing Things with Things: The Design and Use of Everyday Objects* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2006).
Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española* (Madrid: Luis Sánchez, 1611).
Crowther, Bosley. «Crime and Crumpets: A Note on English Melodrama – One New Comedy and a Nazi War News Film». *New York Times,* 11 de mayo de 1941.
———. «"The World at War", a Powerful Documentary Survey of the Past Decade, at Rialto». En *New York Times,* 4 de septiembre de 1942, p. 19.
Culbert, David (ed.). *Film and Propaganda in America: A Documentary History,* vol. 5, Microfiche Supplement, 1939-1979 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993).
Da Vinci, Leonardo. *Carnets.* Trad. Louise Servicen (París: Gallimard, 1942), reimpr. 1951.
———. *The Notebooks of Leonardo da Vinci,* vol. 2, «Compiled and edited from the original manuscripts». Trad. Jean-Paul Richter (Nueva York: Dover, 1888), reimpr. 1970.
———. *The Notebooks of Leonardo da Vinci.* Ed. y trad. Edward MacCurdy (Nueva York: Reynal and Hitchcock, 1938).
———. *Scritti Scelti di Leonardo da Vinci.* Ed. Anna Maria Brizio (Turín: Unione Tipografica-Editrice, 1952), reimpr. 1966.
Davis, Creston, John Milbank y Slavoj Žižek (eds.). *Theology and the Political: The New Debate* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005).
De Lacy, Philip. «Distant Views: The Imagery of Lucretius 2». En Monica R. Gale (ed.). *Oxford Readings in Lucretius* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
De Launay, Marc. «Herrschaft». En Barbara Cassin (ed.). *Vocabulaire européen des philosophies* (París: Seuil, 2004), pp. 549-554.
Deleuze, Gilles. «Bartleby; or, The Formula». En *Essays Critical and Clinical.* Trad. Daniel W. Smith y Michael A. Greco (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp. 68-90.
———. «Bartleby o la fórmula». Trad. J. L. Pardo. En VV.AA. *Preferiría no hacerlo* (Valencia: Pre-Textos, 2011), pp. 57-92.
Demetz, Peter. *Marx, Engels, and the Poets* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).
———. *Marx, Engels y los poetas* (Barcelona: Editorial Fontanella, 1968).
Derrida, Jacques. «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas». Trad. Patricio Peñalver. En *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), pp. 383-401.

———. *Donner la mort* (París: Transition, 1992.
———. *The Gift of Death*. Trad. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
———. *Dar la muerte*. Trad. C. de Peretti y P. Vidarti (Barcelona: Paidós, 2000).
———. «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?». En M. L. Mallet y Ginette Michaud (eds.), *Jacques Derrida* (París: L'Herne, 2004), pp. 561-576.
———. «What Is a "Relevant" Translation?». Trad. Lawrence Venuti. En *Critical Inquiry*, vol. 27, nº 2 (invierno 2001), pp. 174-200.
———. «¿Qué es una traducción "relevante"?». Trad. J. Pavez. En *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, n° 31, año XXVII, 2018, pp. 14-48.
Diccionario de la lengua castellana (Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1734).
Dickens, Charles. *Bleakhaus*. Trad. Gustav Meyrink (Múnich: Musarion-Verlag, 1924).
———. *Bleak House*. Trad. Henriette Loreau (París: Hachette, 1866).
———. *Bleak House*. Ed. Nicola Bradbury (Londres: Penguin, 2003).
———. *Boz's (Dickens) Sämmtliche Werke*, vol. 5. Trad. Carl Kolb (Stuttgart: Hoffman, 1855).
———. *Casa desolada.* Trad. José Luis Crespo Fernández (Barcelona: Montesinos, 1987).
Donne, John. «The Relic» en Theodore Redpath (ed.). *The Songs and Sonnets of John Donne* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).
———. «La reliquia». En *Poemas de John Donne*. Trad. William Shand y Alberto Girri (Caracas: Fundarte, 1979).
———. «Sepelio». En *Poetas ingleses metafísicos del siglo XVII*. Trad. Mauricio y Blanca Molho (Barcelona: Barral Editores, 1970), pp. 67-69.
Dyer-Witheford, Nick. «Cognitive Capitalism and the Contested Campus». En Geoff Cox (ed.), *Engineering Culture: On «The Author as (Digital) Producer»* (Nueva York: Autonomedia, 2005), pp. 71-94.
———. *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism* (Champaign: University of Illinois Press, 1999).
Eagle, Morris N. *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation* (Nueva York: McGraw-Hill, 1984).
———. *Desarrollos contemporáneos recientes en psicoanálisis: una evaluación*. Trad. Leandro Wolfson (Buenos Aires: Paidós, 1988).
Emden, Christian J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (Urbana: University of Illinois Press, 2005).
Engels, Friedrich. *Schriften der Frühzeit*. Gustav Mayer (ed.) (Berlín: Sprinker Verlag, 1920).
———. *Socialism: Utopian and Scientific,* 1892. Trad. Edward Aveling. En *Marx/Engels Selected Works*, *3* (Moscú: Progreso, 1970), pp. 95-151.
———. «Del socialismo utópico al socialismo científico». En Marx, C., y Engels, F. *Obras escogidas en dos tomos,* tomo II. (Trad. Moscú: Progreso, 1966).
———. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Trad. M. Sacristán Luzón (México D. F.: Editorial Grijalbo, 1968).
Essen, Georg y Christian Danz (eds.). *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit* (Darmstadt, Alemania: WBG, 2012).
Feuerbach, Ludwig. *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (Ansbach: Brügel, 1833).
Foi, María Carolina. «Recht, Macht und Legitimation in Schillers Dramen». En Walter Hinderer y Alexander von Bormann (eds.). *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*. (Wurzburgo: Königshausen and Neumann, 2006), pp. 227-242.

Foucault, Michel. *The Order of Things*. Trad. Alan Sheridan (Londres: Routledge, 1989).
———. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost (México D. F: Siglo XXI, 1968).
Fowler, Don, y P. G. Fowler. *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on «De rerum natura», Book II, lines 1-332* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
Fox, Jo. *Film Propaganda in Britain and Nazi Germany: World War II Cinema* (Oxford: Berg, 2007).
Freud, Anna. *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (Viena: Vienna Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1936).
———. *The Ego and the Mechanisms of Defence* (Nueva York: International Universities Press, 1946).
———. *El yo y los mecanismos de defensa*. Trad. Y. P. de Cárcamo y C. E. Cárcamo (Buenos Aires: Paidós, 1954).
Freud, Sigmund. *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi: 1908-1914*, vol. 1. Eva Brabant, Ernst Falzeder y Patrizia Giamperi-Deutsch (eds.). Trad. Peter T. Hofferp (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
———. *Correspondencia completa de Sigmund Freud y Sándor Ferenczi,* vol. I-2 (1912-1914). Trad. Thomas Schilling (Madrid: Síntesis, 1999).
———. «Fetischismus». En *Almanach der Psychoanalyse 1928* (Viena, 1927), pp. 17-24.
———. «Fetishism». En *The Standard Edition,* vol. 21 (1927-31) (Londres: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1961), pp. 147-158.
———. «Fetichismo». En *Obras completas.* vol. 21 (1927-31). Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), pp. 141-152.
———. *Gesammelte Werk,* vol. 15, «Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse» (Londres: Imago/S. Fischer, 1940).
———. «31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica». En *Obras completas,* vol. 22 (1932-36), «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras». Trad., José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), pp. 53-74.
———. «Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood». En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 11 (1932-36). Trad. James Strachey (Londres: The Hogarthe Press y The Institute of Psyco-Analysis, 1981), pp. 57-227.
———. «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci». En *Obras completas,* vol. 11. Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), pp. 53-127.
———. «Letter from Freud to Fliess, June 12, 1895». En *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1986, pp. 131-32.
———. Carta de Freud a Fliess, «Viena, 12. 6. 95». En *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904).* Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), pp. 133-135.
———. «Letter from Sigmund Freud to C. G. Jung, October 31, 1910». En *The Freud-Jung letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung* (Nueva York: Taylor and Francis, 1977), pp. 365-369.
———. Carta de Freud a Jung fechada el «31 de octubre de 1910». En *Correspondencia Sigmund Freud-Carl Gustav Jung*. Edición de William McGuire y Wolfgang SauerHinder. Trad. Alfredo Guéra Miralles (Madrid: Trotta, 2012), pp. 384-389.
———. «Letter from Sigmund Freud to Eduard Silberstein, April 23, 1876». En Walter Boehlich (ed.). *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein, 1871-1881* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), pp. 150-156.

———. «Letter from Sigmund Freud to Martha Bernays, March 19, 1886». En *Letters of Sigmund Freud, 1873-1939* (Londres: Hogarth Press, 1970), pp. 212–214.
———. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 22, (1932-36). Trad. James Strachey, pp. 79-80.
———. *The Psychopathology of Everyday Life*. Trad. Alan Tyson. En *The Standard Edition,* vol. 6.
———. «Psicopatología de la vida cotidiana». En *Obras completas.* Vo. 6 (1901). Trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).
———. *Sigmund Freud and Lou-Andreas Salomé: Letters.* Ed. Ernst Pfeiffer. Trad. William y Elaine Robson-Scott (Nueva York: Harcourt Brace, 1966).
———. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* 24 vols. (Londres: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1956-1974).
Friedländer, Paul. «Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius». En *American Journal of Philology,* vol. 62, nº 1, 1941, pp. 16-34.
Geary, Patrick. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, edición revisada (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991).
Gebauer, Fabian Elias. *Zu Friedrich Schillers «Don Karlos»: Genese, Funktion und Problematik des Marquis Posa* (Norderstedt: GRIN, 2008).
Geller, Jay. «Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence». En *Jewish Social Studies: History, Culture, Society,* n.s. 12, nº 1, otoño 2005, pp. 39-63.
Gemerchak, Christopher M. (ed.). *Everyday Extraordinary: Encountering Fetishism with Marx, Freud and Lacan* (Leuven, Bélgica: Leuven University Press, 2004).
Germany Awake!: Nazi Germany's Propaganda Use of Feature Films. Perf. Leiser, Erwin e International Historic Films. *Deutschland Erwache* (Chicago: International Historic Films, 2006). Video.
Goetschel, Willi. *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004).
Goux, Jean-Joseph. *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).
Graetz, Heinrich. *Geschichte der Juden*, vol. 8 (Lepizig: Oskar Leiner, 1864).
———. *History of the Jews*, vol. 4 de 6 (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1897).
Graham, Cooper C. «*Sieg im Westen* (1941): Interservice and Bureaucratic Propaganda Rivalries in Nazi Germany». En *Historical Journal of Film, Radio and Television,* 9, nº 1, 1989, pp. 19-44.
Grimm, Jacob, y Wilhelm Grimm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (Leipzig, 1854-1961). Disponible en línea en http://woerterbuchnetz.de/DWB
Gronicka, André von. «Friedrich Schiller's Marquis Posa: A Character Study». En *Germanic Review*, vol. 26, 1951, pp. 196-214.
Grün, Carl [Karl]. *Buch der Wanderungen: Ostsee und Rhein* (Leipzig: Fischer, 1839).
———. *Die Judenfrage: Gegen Bruno Bauer* (Darmstadt: Leste Verlag, 1844).
———. (Ernst von der Haide). *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (Darmstadt: Leste Verlag, 1845).
Günther, Ursula. «La Genèse de *Don Carlos,* opéra en cinq actes de Giuseppe Verdi, représenté pour la première fois à Paris le 11 Mars 1867». En *Revue de Musicologie,* 58, 1972, pp. 16-64 (I parte), y 60, 1974, pp. 87-158 (II parte).

Gutzkow, Karl Ferdinand. *Uriel Acosta.* Trad. Henry Spicer (Londres: Kegan Paul, 1885).
Hacking, Ian. «Night Thoughts on Philology». En *History of the Present,* vol. 4, 1987, pp. 3-10.
Hansen, Miriam Bratu. *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno* (Berkeley: University of California Press, 2011).
———. *Cine y experiencia. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno.* Trad. Hugo Salas (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2019).
Harman, Graham. «I Am also of the Opinion that Materialism Must Be Destroyed». En *Environment and Planning D: Society and Space,* vol. 28, 2010, pp. 772-790.
Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1971-1973).
———. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1971).
———. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977).
———. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Otto Pöggeler y Dietmar Köhler (Berlín: Akademie Verlag, 2006).
———. *Phenomenology of Spirit*. Trad. J. B. Baillie, 1910, reimpr. Nueva York: Taylor and Francis, 2014.
———. *The Science of Logic.* Trad. A. V. Miller (Londres: Allen and Unwin, 1969).
———. *Ciencia de la lógica.* Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1982).
Heidegger, Martin. «Das Ding». En *Heidegger Gesamtausgabe,* vol. 1.7, «Vorträge und Aufsätze (1936-1953)». Ed. F.-W. von Herrmann (Fráncfort del Meno: Klostermann, 2000).
———. «La cosa». En *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pp. 121-137.
———. «*Logos*». En Kurt Bauch (ed.), *Festschrift für Hans Jantzen* (Berlín: Verlag Gebr. Mann, 1951), pp. 7-18.
———. «Logos». Trad. Jacques Lacan. En *La psychanalyse,* 1, 1956, pp. 59-79.
———. «Logos (Heráclito, fragmento 50)». En *Conferencias y artículos.* Trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pp. 153-169.
———. «The Thing». En *Poetry, Language, Thought.* Trad. Albert Hofstadter (Nueva York: Harper, 2001).
Hersch, Joseph C. «Awakened by Hobnailed Boots: Broken-Hearted Danes Face Destruction of Livelihood». En *Washington Post,* April 21, 1940, p. 7.
Hobson, J. A. *Imperialism: A Study* (Londres: Nisbet, 1902).
Hoffmann, Hilmar. *The Triumph of Propaganda: Film and National Socialism, 1933-1945* (Providence, R.I.: Berghahn Books, 1995).
Holmes, Brooke. «Daedala Lingua: Crafted Speech in *De Rerum Natura*». En *American Journal of Philology,* vol. 126, nº 4, invierno 2005, pp. 527-585.
Howden, Benjamin. «Newsman Who Witnessed It Explains French Collapse». *Los Angeles Times,* November 16, 1941, C10.
Hull, David Stewart. *Film in the Third Reich: Art and Propaganda in Nazi Germany* (Nueva York: Simon and Schuster, 1973).
Ingalls, Wayne. «Repetition in Lucretius». En *Phoenix* 25, nº 3, 1971, pp. 227-236.
Jay, Martin. *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* Nueva York: Columbia University Press, 1985).

———. *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos*. Trad. Mario Iribarren (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2017).

Jenemann, David. *Adorno in America* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

Kant, Immanuel. «An Answer to the Question: What Is Enlightenment?». En *Immanuel Kant: Practical Philosophy.* Trad. y ed. Mary J. Gregor, 1996, reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 11-23.

———. «Was ist Aufklärung?». En Horst D. Brandt (ed.), *Ausgewählte kleine Schriften* (Hamburgo: Felix Meiner, 1999), pp. 20-22.

———. «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?››. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. Roberto R Aramayo (Madrid: Alianza, 2013), pp. 85-98.

Kluge, Friedrich. *Etymologisches wörterbuch der deutschen Sprache* (Estrasburgo: Trübner, 1883).

Koppes, Clayton R. *Hollywood Goes to War: How Politics, Profits, and Propaganda Shaped World War II Movies*. Ed. Gregory D. Black (Londres: Collier Macmillan, 1987).

Kovel, Joel. «A Materialism Worthy of Nature». En *Capitalism Nature Socialism,* vol. 12, nº 2, 2001, pp. 73-84.

Kracauer, Siegfried. *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1947).

———. *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán.* Trad. Héctor Grossi (Barcelona: Paidós, 1985).

Krebs, Johann Philip. *Antibarbus der lateinischen Sprache* (Fráncfort del Meno): Bronner, 1866.

Kreuzer, Grundula. «Voices from Beyond: Verdi's *Don Carlos* and the Modern Stage», *Cambridge Opera Journal,* vol. 18, nº 2, 2006, pp. 151-179.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trad. Alan Sheridan (Nueva York: W. W. Norton, 2002).

———. «L'instance de la lettre dans l'inconscient». En *Écrits* (París: Seuil, 1966).

———. «The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud». En *Écrits: The First Complete Edition in English.* Trad. Bruce Fink (Nueva York: W. W. Norton, 2006).

———. «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud». En *Escritos 1*. Trad. Tomás Segovia (México D. F.: Siglo XXI, 2009), pp. 461-495.

———. *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet et les structures freudiennes, 1956-1957*. Ed. Jacques-Alain Miller (París: Seuil, 1994).

———. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto. 1956-1957. Texto establecido por Jacques-Alain Miller*. Trad. Enric Berenguer (Buenos Aires: Paidós, 2008).

Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

———. *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Trad. R. Aibar, R. Méndez y E. Ponisio (Barcelona: Labor, 1992).

———. *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

———. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. Victor Goldstein (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

———. «On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy». En *Common Knowledge,* vol. 3, nº 2, 1994, pp. 29-64.

———. «De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía». Trad, Francisco Javier Tirado. En Miquel Domenech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (Barcelona: Gedisa, 1998), pp. 249-302.

———. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Trad. Gabriel Zadunaisky (Buenos Aires: Manantial, 2005).
———. *Reassembling the Social* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
Lazzarato, Maurizio. «Immaterial Labor». En Paolo Virno y Michael Hardt (eds.). *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996). Disponible en línea en http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm
Levine, Norman. *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2006).
Lewis, Charlton T., y Charles Short. *Harpers' Latin Dictionary: A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon.* E. A. Andrews (ed.) (Nueva York: Harper, 1879). http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059
Lezra, Jacques. «The Animal in Translation». En *Postmodern Culture,* 24, nº 2, enero 2014. Disponible en línea en https://muse.jhu.edu/journals/postmodernculture/v024/24.2.lezra.html
———. «This Untranslatability Which Is Not One». En *Paragraph,* vol. 38, nº 2, 2015, pp. 174-188.
———. «Translation». En *Political Concepts: A Critical Lexicon,* vol. 2 (Nueva York: New School for Social Research, 2016. Disponible en línea en http://www.politicalconcepts.org. Versión completa en traducción hebrea en *Mafte'akh* (University of Tel Aviv). Trad. Liron Mor. En línea http://mafteakh.tau.ac.il/en
———. «Translation». En Mercedes Bunz, Birgit M. Kaiser y Kathrin Thiele (eds.). *Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary* (Luneburgo, Alemania: Meson Press, 2016).
Lieber, Francis. *Civil Liberty and Self-Government* (Londres: Richard Bentley, 1853).
———. *La libertad civil y el gobierno propio,* tomo II. Trad. Florentino González (París: Librería de Rosa y Bouret, 1872).
Lippmann, Walter. «Today and Tomorrow». En *Los Angeles Times*, 27 de octubre de 1939, A4.
Llorente, Juan Antonio. *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* (París: Ptuttel et Wurtz, 1817).
Locke, John. *Second Treatise of Government*. Ed. C. B. McPherson (Indianápolis: Hackett, 1980).
———. *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil.* Trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2012).
Lord, Beth. *Kant and Spinozism: Tradcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze* (Nueva York: Palgrave Macmillam, 2011).
Lucretius, Titus Carus. *De rerum natura* (Oxford: Clarendon Press, 1966).
———. *De rerum natura*. Trad. W. H. D. Rouse (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).
———. *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex...* Ed. Heinrich Carl Abraham Eichstädt (sobre la edición de Gilbert Wakefield de Richard Bentley, Londres, 1796-1797). Leipzig, 1801.
———. *La naturaleza.* Tr. Eduard Valentì Fiol (Barcelona: Bosch, 1976).
———. *De la naturaleza de las cosas.* Edición de Agustín García Calvo. Trad. abate Marchena (Madrid: Ediciones Orbys, 1984).
———. *De la natura de las cosas.* Trad. Rubén Bonifaz Nuño (México: UNAM, 1984).

———. *La naturaleza de las cosas.* Ed. y tr. Francisco Socas (Madrid: Gredos, 2010).
Lugnani, Lucio. *«Ella giammai m'amò»: Invenzione e tradizione di Don Carlos* (Milán: Liguori, 1999).
Macherey, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Trad. Susan M. Ruddick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).
———. *Hegel o Spinoza.* Trad. María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006).
Mansau, Andrée. *Saint-Réal et l'humanisme cosmopolite* (Lille-París: Université de Lille III, 1976).
Musto, Marcello. «History, Production and Method in the 1857 "Introduction"». En Marcello Musto (ed.), *Karl Marx's 'Grundrisse': Foundations of the Critique of Political Economy* (Nueva York: Routledge, 2008).
Markovits, Francine. *Marx dans le jardin d'Epicure* (París: Editions de Minuit, 1974).
———. *Marx en el jardín de Epicuro.* Trad. José Sarret Grau (Barcelona: Mandrágora, 1975).
Marx, Karl. *Aus dem literarischen nachlass von Marx und Engels*. Ed. Franz Mehring (Stuttgart: Dietz, 1902).
———. *Capital,* vol. 1. Trad. Ben Fowkes, 1976, reimpr. Londres: Pelican, 1990.
———. *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, vol. 1. Trad. Samuel Moore y Edward Aveling (Londres: Swan Sonnenschein, 1887).
———. *El Capital. Crítica de la economía política.* Libro I. «El proceso de producción del capital». Trad. Pedro Scaron (México D. F.: Siglo XXI, 2008.
———. «Chapter Six: Results of the Direct Production Process». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 34. Trad. Ben Fowkes (Nueva York: International Publishers, 1994), pp. 355-466.
———. Libro I, capítulo 6 (inédito). «Resultados del proceso inmediato de producción». Trad. Pedro Scarón (México D. F.: Siglo XXI, 1997).
———. «Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction». En *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, vol. 1, 1843.
———. *Das Kapital,* vol. 1, «Der Produktionsprocess des Kapitals» (Hamburgo: Meissner, 1867).
———. *Das Kapital.* 3ª ed. (Hamburgo: Meissner, 1883).
———. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomic* (Hamburgo: Meissner, 1872).
———. «England and Materialist Philosophy». En *Labour Monthly,* agosto 1923, pp. 105-113.
———. *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, vol. 4. En Karl Marx y Friedrich Engels. *Werke* (Berlín: Dietz Verlag, 1973), v. 40, pp. 141-183.
———. «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica». En *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 71-143.
———. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), «Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke,* v. 40 (Berlín: Dietz Verlag, 1968).
———. «Manuscritos económico-filosóficos de 1844». En *Escritos de juventud,* Trad. Wenceslao Roces (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 555-668.
———. *Introduction générale à la critique de l'économie politique*. Trad. Maximilien Rubel y Louis Evrard. En *Oeuvres,* vol. 1, Économie (París: Éditions Gallimard, 1963).
———. «Introduction to the Critique of Political Economy». Trad. S. W. Ryazanskaya. En *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Moscú: Progreso, 1970).

———. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Trad José Arco y Jorge Tula (México D. F.: Siglo XXI, 1989).
———. *Notebooks on Epicurean Philosophy.* En *Marx/Engels Collected Works*, vol. 1 (Nueva York: International Publishers, 1927).
———. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, *Archiv sozialistischer.* Literatur 17 (Fráncfort del Meno: Neue Kritik, 1968). Disponible en línea en https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1863/resultate/3-produkt.htm
———. «Theses on Feuerbach». En *Marx/Engels Selected Works*, vol. 1, ed. William Lough (Moscú: Progreso, 1969), pp. 13-15.
———. «Tesis sobre Feuerbach». Trad. Bolívar Echeverría. En *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach* (México, D. F.: Ítaca, 2011), pp. 109-121.
———. «Zur Kritik der Politischen Ökonomie». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. 13 (Berlín: Dietz Verlag, 1961).
———. *Cantos para Jenny y otros poemas.* Ed. Francisco Fernández Buey. Trad. Francisco Jaymes y Marco Fonz (Barcelona: El Viejo Topo, 2000).
Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Collected Works.* 50 vols (Nueva York: International Publishers, 1975-2004).
———. *Die heilige Familie* (Fráncfort del Meno: Rutten, 1843).
———. *La Sagrada Familia.* Trad. Wenceslao Roces (México, D. F.: Grijalbo, 1967).
———. *Marx-Engels Werke* (Berlín: Dietz Verlag, 1968).
———. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Trad. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels (Madrid: Fundación Federico Engels, 2015), p. 123.
Maturana Romesín, Humberto, y Francisco J. Varela. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Ed. Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (Boston: Kluwer, 1980).
———. *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: La organización de lo vivo,* 1973, reimpr. Santiago: Editorial Universitaria, 2006.
McCall, Dan. «The Reliable Narrator». En *The Silence of Bartleby* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989).
McLoughlin, Kevin. «Tradatlantic Connections: "Paper Language" in Melville». En *Paperwork: Fiction and Mass Mediacy in the Paper Age* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).
Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue.* Trad. J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
———. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Trad. Alejandra Obermeier (Madrid: Katz Editores, 2008).
Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency.* Trad. Ray Brassier (Nueva York: Continuum, 2008).
———. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2015).
———. «Contingence et absolutisation de l'un». Disponible en línea en http://fr.scribd.com/doc /20861612/Meillassoux-Contingence-Et-Absolutisation-de-l-Un (sitio actualmente no disponible).
———. «Contingency and the Absolutization of the One». Trad. Benjamin James Lozano. Disponible en línea https://speculativeheresy.wordpress.com/2011/03/24/meillassoux-contingency-and-the-absolutization-of-the-one.

———. «Contingencia y absolutización de lo uno». Trad. Adriana Canseco. En *Nombres. Revista de Filosofía*, n° 25, 2011, pp. 171-206.
———. «The Immanence of the World Beyond». En P. M. Candler y C. Cunningham (eds.). *The Grandeur of Reason* (Londres: SCM, 2010).
———. «Spectral Dilemma». En *Collapse: Philosophical Research and Development* 4, 2008, pp. 261-276.
Melamed, Yitzhak Y. «"Omnis determinatio est negatio" – Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel». En Eckart Förster y Yitzhak Y. Melamed (eds.). *Spinoza and German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 175-196.
Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente: Prólogo y traducción de Jorge Luis Borges* (Buenos Aires: Emecé/Cuadernos de la Quimera, 1944).
———. «Bartleby, the Scrivener». En Dan McCall (ed.), *Melville's Short Novels* (Nueva York: Norton, 2002).
———. *Moby-Dick, or The Whale* (Nueva York: Penguin, 2009).
———. *Moby Dick, o La ballena*. Trad. José María Valverde (Almería: Ediciones Perdidas, 1995).
———. *The Piazza Tales* (Nueva York: Dix and Edwards, 1856).
Menzel, Wolfgang. *German Literature.* Trad. C. C. Felton (Boston: Hilliard, Gray, 1840).
Miller, Daniel (ed.). *Material Cultures: Why Some Things Matter* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).
Milton, John. *Paraíso perdido*. Trad. Cayetano Rosell (Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1873).
Mitchell, W. J. T. «Romanticism and the Life of Things: Fossils, Totems, and Images». En Bill Brown (ed.), *Things* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 227-244.
Morfino, Vittorio. *Plural Temporality: Tradindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* (Leiden: Brill, 2014).
Morton, Timothy. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).
———. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013).
———. *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Trad. Paola Cortés Rocca (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018).
Moseley, Fred (ed.). *Marx's Method in «Capital»: A Reexamination* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1993).
«A Movie Warning to Neutrals». En *Living Age,* junio de 1940, p. 360.
Müller-Doohm, Stefan. *Adorno: A Biography*. Trad. Rodney Livingston (Cambridge: Polity Press, 2005).
———. *En tierra de nadie. Una biografía intelectual de Theodor W. Adorno*. Trad. Roberto H. Bernet y Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2003).
Myers, Fred R. (ed.). *The Empire of Things* (Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 2001).
Negri, Antonio. *Marx beyond Marx: Lessons on the «Grundrisse»*. Trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano (Nueva York: Autonomedia, 1991).
———. *The Savage Anomaly.* Trad. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

———. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza.* Trad. Gerardo de Pablo (Barcelona: Anthropos, 1993).

Neruda, Pablo. «Oda a las cosas». En Alfonso Calderón (ed.), *Poesía chilena* (Santiago: Pehuén, 1988, pp. 45-47).

Nicolaievsky, Boris, y Otto Maenchen-Helfen. *Karl Marx: Man and Fighter* (Londres: Routledge, 2015).

Nietzsche, Friedrich. *Human All-Too-Human,* vol. 2. Trad. Paul V. Cohn (Nueva York: Macmillan, 1913).

———. *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres,* vol. I. Trad. Alfredo Brotons Muñoz *(*Madrid: Akal, 2007).

———. *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile (*Leipzig: Fritsch, 1887).

———. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Trad. Genoveva Dieterich (Barcelona: Alba Editorial, 1999).

———. «We Philologists». En *Friedrich Nietzsche: Complete Works,* vol. 8. Ed. y trad. Oscar Levy, 1909-1911. reimpr. Nueva York: Russell and Russell, 1964.

———. «Wir Philologen». En *Nietzche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 4.1. Ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: De Gruyter, 1967).

———. *Fragmentos póstumos (1875-1882),* vol. II. Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza (Madrid: Tecnos, 2008).

Ockham, William of. *Ordinatio*. En Arthur Hyman y James J. Walsh (eds.). *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish traditions* (Indianápolis: Hackett, 1973).

Oellers, Norbert. «Schiller, der "Heros": Mit ergänzenden den Bemerkungen zu einigen seiner Dramen-Helden». En Nicholas Martin (ed.). *Schiller: National Poet–Poet of Nations: A Birmingham Symposium* (Ámsterdam: Rodopi, 2006).

Osborne, Peter. *The Politics of Time: Modernity and the Avant-Garde* (Londres: Verso, 1995).

Ovid (P. Ovidi Nasonis). *Metamorphoses*. Ed. Richard J. Tarrant (Oxford: Oxford University Press, 2004).

———. *Metamorfosis,* libros I-V. Trad. J. Fernández Corte y J. Cantó LLoarca (Madrid: Gredos, 2008).

Patterson, Annabel. *Reading between the Lines* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993).

Peirce, Charles Sanders. «A Letter to Lady Welby». En *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 4. Ed. Charles Hartshorne (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974).

———. «Logic as Semiotic: The Theory of Signs». En Justus Buchler (ed.). *Philosophical Writings of Peirce* (Nueva York: Dover, 1955).

———. «The Regenerated Logic». En Elize Bizanz (ed.). *Charles Sanders Peirce: The Logic of Interdisciplinarity: «The Monist» Series* (Berlín: Akademie Verlag, 2009).

———. *Obra lógico-semiótica.* Trad. Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker (Madrid: Taurus, 1987), pp. 274-308.

Pici Mirandulensis (Pico della Mirandola). *Oratio de hominis dignitate*. http://www.thelatinlibrary.com/mirandola/oratio.shtml

Pico de la Mirandola. *De la dignidad del hombre*. Trad. Luis Martínez Gómez (Madrid: Editora Nacional, 1984).

Pietz, William. «Fetishism and Materiality: The Limits of Theory in Marx». En E. S. Apter y W. Pietz (eds.). *Fetishism as Cultural Discourse* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

———. «The Problem of the Fetish, I». En *Res,* nº 9, 1985, pp. 5-17.
———. «The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish». En *Res,* nº 13, 1987, pp. 23-45.
———. «The Problem of the Fetish, III: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism». En *Res,* nº 16, 1988, pp. 105-123.
Pryor, Thomas M. «Film News and Comment». En *New York Times*, 18 de mayo de 1941.
Quine, Willard V. «On the Reasons for Indeterminacy of Translation». En *Journal of Philosophy,* 67, nº 6, 1970, pp. 178-183.
———. *Word and Object,* 1960, reimpr. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013.
———. *Palabra y objeto*. Trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ed. Labor, 1968).
Rand, Nicholas. «The Political Truth of Heidegger's "Logos": Hiding in Translation». En *PMLA* 105, nº 3, mayo 1990, pp. 436-447.
Raunig, Gerald. *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution.* Trad. Aileen Derig (South Pasadena, Calif.: Semiotexte, 2016).
———. *A Thousand Machines.* Trad. Aileen Derig (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2010).
———. *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Trad. Marcelo Expósito (Madrid: Traficantes de Sueños, 2008).
Readings, Bill. *The University in Ruins* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
Reichelt, Helmut. «Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality». En Werner Bonefeld y Kosmas Psychopedis (eds.). *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism* (Aldershot: Ashgate, 2005).
———. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1970).
Reik, Theodor. *The Compulsion to Confess and the Need for Punishment.* Ed. J. Farrar (Nueva York: Farrar, Strauss y Cudahy, 1959).
———. *Geständniszwang und Strafbedürfnis: Probleme der Psychoanalyse und der Kriminologie* (Viena: Internationale Psychoanalytisch Verlag, 1925).
———. *Geständniszwang und Strafbedürfnis: Probleme der Psychoanalyse und der Kriminologie.* 2ª ed. En *Psychoanalyse und Justiz.* Ed. Alexander Mitscherlich (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1974), pp. 9-201.
Reuten, Geert y Michael Williams. *Value-Form and the State: The Tendencies of Accumulation and the Determination of Economic Policy in Capitalist Society* (Londres: Routledge, 1988).
Rühle, Otto. *Karl Marx: His Life and Work*, 1929, reimpr. Londres: Routledge, 2013.
Sachs, Hanns. «Schillers Geisterseher», partes I y II. En *Imago,* vol. 4, nº 2, 1915, pp. 69-95; e *Imago,* vol. 4, nº 3, 1916, pp. 145-179.
Said, Edward. *Culture and Imperialism* (Nueva York: Alfred Knopf, 1993).
———. *Cultura e imperialismo.* Trad. Nora Catelli (Barcelona: Anagrama, 1996).
———. *Musical Elaborations* (Nueva York: Columbia University Press, 1991).
———. *Elaboraciones musicales: Ensayos sobre la música clásica*. Trad. Roberto Falcó Miramontes (Madrid: Debate, 2007).
Sakmyster, Thomas. «Nazi Documentaries of Intimidation: *Feldzug in Polen* (1940), *Feuertaufe* (1940) and *Sieg im Westen*». En *Historical Journal of Film, Radio and Television,* vol. 16, nº 4, 1996, pp. 48-513.
Salomon, Gotthold. *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik* über *die Judenfrage* (Hamburgo: Perthes-Besser/Maute, 1843).

Schaub, Jean-Frédéric. *La France espagnole: Les racines hispaniques de l'absolutisme français* (París: Seuil, 2003).
———. *La Francia española: las raíces hispanas del absolutismo francés* (Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, S.A., 2004).
Schiller, Friedrich. *Friedrich Schiller: «Don Carlos».* Trad. Robert D. MacDonald (Londres: Oberon Books, 1995).
———. *Friedrich Schiller: Don Karlos, Infant von Spanien: Ein dramatisches Gedicht (Letzte Ausgabe 1805).* Ed. Helmut Nobis (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2007).
———. *Friedrich Schiller: Dramen II,* vol. 3 de *Werke und Briefe.* Ed. Gerhard Kluge (Fráncfort del Meno: Bibliothek Deutscher Klassiker Verlag, 1989).
———. *Friedrich von Schiller: «Don Carlos, Infante of Spain».* Trad. Charles E. Passage (Nueva York: Ungar, 1959).
———. *Schiller's «Don Karlos»: Edition der ursprünglichen Fassung und entstehungsgeschichtlicher Kommentar.* Ed. Paul Bockmann (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1974).
———. *Schiller's Works*. Trad. y ed. Johann Gustav Fischer (Philadelphia: Barrie, 1883).
———. *Don Carlos, infante de España.* Trad. Emilio J. González García (Madrid: Akal, 2012).
Schings, Hans-Jürgen. *Die Brüder des Marquis Posa: Schiller und der Geheimbund der Illuminaten* (Tubinga: Niemeyer, 1996).
Schmitt, Carl. *Frieden oder Pazifismus?: Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*. Ed. Günter Maschke (Berlín: Duncker and Humblot, 2005).
———. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Trad. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
———. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez (Madrid: Trotta, 2009).
Scholz, Heinrich (ed.). *Die Hauptschriften Zum Pantheismusstreit Zwischen Jacobi Und Mendelssohn,* 1916 (Charleston, S.C.: Nabu Press, 2010).
Scott, Peter, y William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology* (Londres: Wiley-Blackwell, 2004).
Séneca. *Natural Questions,* libros 4-7. Trad. Thomas H. Corcoran (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).
———. *Cuestiones naturales,* vol. II (libros IV-VIII). Trad. Carmen Codoñer Merino (Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979).
Sharp, Hasana, y Jason E. Smith (eds.). *Between Hegel and Spinoza (*Londres: Bloomsbury, 2012).
Shell, Marc. *The Economy of Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
———. *La economía de la literatura*. Trad. Jorge Aguilar Mora (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981).
Sohn-Rethel, Alfred. *Geistige und körperliche Arbeit* (Weinhem: VCH, 1989).
———. *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology*. Trad. Martin Sohn-Rethel (Londres: Macmillan, 1978). First published in 1970 as *Geistige und körperliche Arbeit.*
———.*Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología* (Bogotá: El Viejo Topo, 1980).
Spinoza, Baruch. *The Chief Works of Benedict de Spinoza,* vol. 2. Trad. R. H. M. Elwes (Londres: G. Bell, 1883-1984).
———. *The Collected Works of Spinoza,* vol. 2. Ed. y trad. Edwin Curley (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2016).

———. *The Correspondence of Spinoza.* Ed. y trad. Abraham Wolf (Londres: Frank Cass, 1966).
———. *Correspondencia*. Trad. Arilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1988).
———. *Spinoza: Complete Works.* Trad. Samuel Shirley (Indianápolis: Hackett, 2002).
———. *Spinoza opera*, vol. 4. Ed. Carl Gebhardt, 1925. Nueva edición, Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1972.
———. *A Theologico-Political Treatise*. Trad. R. H. M. Elwes, 1883-84, reimpr. Nueva York: Dover, 2004.
———. *Tratado teológico político*. Trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
Stamatis, Georg. «Über einige Goethes Faust entlehnte Marxsche Wendungen». En *Beiträge zur Marx- Engels-Forschung,* n.s., 1998, pp. 235-238.
«Stanley Excoriates American Critics of British War Effort». En *Los Angeles Times*, 21 de marzo de 1940, p. 8.
Strassmeier, James. *Karl Grün: The Confrontation with Marx, 1844-1848* (Chicago: Loyola University, 1969).
Tomba, Massimiliano. *Marx's Temporalities* (Leiden: Brill, 2013).
Tooke, John Horne. *Epea Pteroenta; or, The Diversions of Purley* (Londres: William Tegg, 1857).
Torrance, John. *Karl Marx's Theory of Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
Toscano, Alberto. «Materialism without Matter: Abstraction, Absence and Social Form». En *Textual Practice,* vol. 28, nº 7, 2014, pp. 1221-1240.
———. «The Open Secret of Real Abstraction». En *Rethinking Marxism,* vol. 20, nº 2, 2008, pp. 273-287.
Tosel, André, Pierre-François Moreau y Jean Salem (eds.), *Spinoza au XIXe siècle: Actes des journées d'études* (París: Publications de la Sorbonne, 2007).
Townend, G. B. «The Fading of Memmius». En *Classical Quarterly*, n.s. 28, nº 2, 1978, pp. 267-283.
Vadée, Michel. *Marx penseur du possible,* 1992, reimpr. París: L'Harmattan, 1998.
Valéry, Paul. *Regards sur le monde actuel* (París: Librairie Stock, 1931).
———. *Miradas al mundo actual*. Trad. José Bianco (Buenos Aires: Losada, 1954).
Varela, Francisco. *Principles of Biological Autonomy* (Nueva York: Elsevier, 1979).
Verdi, Giuseppe. *Don Carlos: Opera in Four Acts* (Nueva York: Fred Rullman, 1920).
———. *Don Carlos. Ópera en cinco actos*. Trad. Tomás Gorchs (Barcelona: Imprenta de Tomás Gorchs, 1870).
Warminski, Andrzej. «Hegel/Marx: Consciousness and Life». En Jacques Lezra (ed.), *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading*, número especial (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995), pp. 118-141.
———. *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
Weber, Inge (ed.). *«–als käm ich heim zu Vater und Schwester»: Lou Andreas-Salomé-Anna Freud: Briefwechsel 1919-1937,* vol. 1 (Gotinga: Wallstein Verlag, 2001).
Weber, Samuel. «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt». En *Diacritics,* vol. 22, no. ¾, Autumn-Winter 1992, pp. 5-18.
———. «Poniendo en duda la decisión: Walter Benjamin y Carl Schmitt». Trad. Francisco Vega y Johann Hoffmann. En *Paralaje*, nº 5, 2010, pp. 255-275.
Welch, David. *Propaganda and the German Cinema, 1933-1945* (Londres: St. Martin's Press, 2001).

———. *The Third Reich: Politics and Propaganda* (Nueva York: Routledge, 2002).
Werber, Niels. «Technologien der Macht». En *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft,* nº 40, 1996, pp. 210-243.
Wertheim, David. *Salvation through Spinoza: A Study of Jewish Culture in Weimar Germany* (Leiden: Brill, 2011).
Whately, Richard. *Elements of Logic: New Edition* (Nueva York: Sheldon, 1871).
White, James D. *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism* (Nueva York: St. Martin's Press, 1996).
Yates, Julian. *Error, Misuse, Failure: Object Lessons from the English Renaissance* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
Zimmerman, David. *Panic: Markets, Crises, and Crowds in American Fiction* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).
Žižek, Slavoj. «The Politics of Redemption: Why Is Wagner Worth Saving?». En *Journal of Philosophy and Scripture,* otoño 2004. Disponible en línea en http:// www.lacan.com/zizred.htm
———. «La política de la redención, o por qué vale la pena salvar a Wagner». En Žižek, S. (ed.). *Lacan: Los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Ediciones Akal, 2010), pp. 301-350.
———. *The Sublime Object of Ideology* (Nueva York: Verso, 1989).
———. *El sublime objecto de la idelología.* Trad. Isabel Vericat (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).
Zweig, Arnold. «Letter from Arnold Zweig to Sigmund Freud, May 12, 1934». En Ernst L. Freud (ed.), *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig* (Londres: Hogarth Press, 1970), pp. 76-79.
———. *Correspondencia Sigmund Freud - Arnold Zweig* (Barcelona: Gedisa, 2000).

Agradecimientos

La composición de este libro fue posible gracias a un permiso sabático que gentilmente me concedió la Universidad de Nueva York. En ese momento también obtuve una beca Remarque en la École Normale Supérieure de París. Estoy muy agradecido por el apoyo brindado por ambas instituciones.

También me gustaría expresar mi agradecimiento a los académicos, colegas, estudiantes y amigos que a lo largo de los años me hicieron rendir cuentas mientras desarrollaba algunas de las ideas que he desarrollado en este libro. Son demasiados para enumerarlos, pero cada página tiene la huella de de su rigurosa amistad. Gracias.

Las primeras versiones de algunos de estos ensayos aparecieron como «On the Nature of Marx's Things», en Jacques Lezra y Liza Blake (eds.), *Lucretius and Modernity* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 125-143. «The Primal Scenes of Political Theology». En Julia Lupton y Graham Hammill (eds.), *Political Theology and Early Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), pp. 183-212. Y «Adorno's Monsters». En Eckart Goebel y Sigrid Weigel (eds.), *Escape to Life: German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933* (Berlín: De Gruyter, 2012), pp. 27-54. Un extracto del capítulo 6 apareció como «Uncountable Matters», en *Oxford Literary Review*, vol. 39, nº 1, 2017, pp. 17-41.

* * *

Marx escribió que «la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir». Este libro proviene de mis hijos Gabe y Nat y de mi hija Emilia: son la poesía del porvenir de mi tiempo. Y este libro, que es de ellos, también está dedicado a ellos.